جلد ۶۷ | جون ۱۹۶۷ء | عدد ۳

ماهنامه

ترجمان القرآن

مرتبہ

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی

سالانہ چندہ ۷ روپے | قیمت فی پرچہ ۷۵ پیسے

مِلّتِ اسلامیہ کی مختصر تاریخ

(حصہ اوّل)

مولفہ:۔ ثروت صولت

- بعثت نبوی سے عباسی دورِ حکومت تک کے مستند حالات۔
- مسلمانوں کے شاندار ماضی کی صحیح ترین عکاسی۔
- اِسلامی نقطۂ نظر سے تمدنی، سیاسی، معاشرتی اور صنعتی حالات کی تفصیل اور بے لاگ تجزیہ۔
- آسان زبان میں تاریخ ملّی کا ایسا جامع تذکرہ جو ضخیم کتابوں سے بے نیاز کردے۔
- نادر تصاویر، نایاب نقشوں سے مزیّن۔
- ملّت کے عروج وزوال کا عبرت انگیز مرقع۔

صفحات ۲۱۲ - قیمت ۷۵/۳ روپیہ

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ۔ شاہ عالم مارکٹ لاہور

ترجمان القرآن، لاہور

فہرست مضامین

عدد ۴	جون ۱۹۶۷ء	جلد ۶۷

چندہ سالانہ — ماہنامہ ترجمان القرآن — قیمت فی پرچہ

سات روپے — ۵-اے ذیلدار پارک، اچھرہ، لاہور — ۷۵ پیسے

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ پریس میں چھپا کر دفتر ترجمان القرآن، اچھرہ سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اشارات

روس کے سابق ڈکٹیٹر سٹالن کی صاحبزادی سوتیلانا نے اپنے آبائی وطن روس اور اپنے بچوں کو خیرباد کہتے ہوئے اخبارات میں بعض ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو واقعیت اور دلسوزی کا مرقع ہیں۔ممکن ہے کہ بعض لوگ انہیں محض پروپیگنڈا کہہ کر نظر انداز کر دیں لیکن ان خیالات کی نوعیت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی آن ہونے احساسات نہیں بلکہ انسان کے فطری جذبات ہیں۔

سوتیلانا نے اخبار نویسوں کو ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ میرے ترکِ وطن کا سب سے اہم سبب مذہب ہے۔میں نے ایک ایسے ملحد اور خدا ناشناس گھرانے میں آنکھیں کھولیں اور پرورش پائی جہاں خدا کا کبھی بھولے سے بھی نام نہ لیا جاتا تھا۔لیکن جب میں سنِ شعور کو پہنچی تو مجھے خود بخود بغیر کسی خارجی تحریک یا ترغیب کے یہ احساس ہونے لگا کہ خدائے لم یزل پر ایمان لاتے بغیر نہ تو زندگی، زندگی کہلانے کی مستحق ہے اور نہ انسان اور انسان کے مابین عدل و انصاف کا قیام ممکن ہے۔میں مذہب کو انسان کے لیے اتنا ہی اہم اور ضروری سمجھتی ہوں جتنا کہ ہوا اور پانی۔

اس نے کہا کہ انسانوں کو باہم ایک دوسرے سے الجھنے اور ایک دوسرے کا خون بہانے کے بجائے مل جل کر نسلِ انسانی کی فلاح و بہبود کے لیے تگ و دو کرنی چاہیے۔اس معاملے میں اساتذہ، سائنس دانوں، علمائے مذہب، اطبّا اور قانون دانوں کے درمیان مملکت کی تنگ حدود سے نکل کر یا سیاسی تعصبات سے آزاد ہو کر اشتراکِ عمل ہونا چاہیے۔

ے یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ سوتیلانا کا لفظی ترجمہ "نورجہاں" ہے۔شاید اسٹالن کو ملکۂ نورجہاں کا نام پسند آیا اور اس نے اسی کا ترجمہ کر کے بیٹی کا نام رکھ دیا۔

میرے نزدیک سرمایہ داروں یا اشتراکیوں کے مابین ہر قسم کی مصنوعی تفریق غلط ہے۔ انسانوں کے دو ہی درجے ہیں۔ نیک اور بھلے انسان، یا بُرے اور شریر انسان۔ دیانت دار اور مخلص انسان، یا بد دیانت اور دھوکے باز انسان۔ شریف اور مخلص لوگ جس ملک سے بھی تعلق رکھتے ہوں اُن کے اخلاق اور مزاج میں بہت حد تک ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اُن کے عزائم اور ارادے بھی قریب قریب ایک جیسے ہی ہوتے ہیں۔ ... میری حکومت مجھے مملکت یا ریاست کی ملکیت سمجھتے ہوئے میرے نکاح کے معاملے میں حارج رہی۔ مجھے اور میرے خاوند کو اکٹھے سفر کرنے کی بھی اجازت نہ دی گئی۔ اس کی وفات کے بعد میرے برسوں کے دبے ہوئے جذبات میں تلاطم پیدا ہوا اور وہ ابھر کر آپ سب کے سامنے آگئے ہیں۔

سوتیلانا نے خدا، مذہب اور ضمیر کی آزادی کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کوئی ایسی باتیں نہیں جو پہلی مرتبہ دنیا کے سامنے آئی ہوں۔ یہ خیالات انسانی فطرت کے بنیادی حقائق ہیں جن سے انسان بحیثیت انسان آج تک کبھی صرفِ نظر نہیں کرسکا۔ حیاتِ انسانی میں ان حقائق سے زیادہ کوئی چیز وزن دار اور مسلّم نہیں۔ انسان ان حقائق کو اپنے قریب ترین رشتوں سے زیادہ پہچانتا ہے۔ اُس کی فطرت قدم قدم پر ان کے صحیح اور برحق ہونے پر گواہی دیتی ہے۔ اس کا دل انھیں ماننے اور تسلیم کرنے میں سکون و اطمینان اور ان کے انکار میں اضطراب محسوس کرتا ہے۔ اس کا دماغ ان کے وجود سے کبھی ایک لمحہ کے لیے بھی خالی نہیں ہوتا۔

آپ سب سے پہلے ہستی باری تعالیٰ کو ہی لیجیے۔ ایک ایسی طاقتور، ہمہ گیر صاحب ارادہ اور علیم و خبیر ہستی جس نے اس کائنات کو ایک خاص نظم کے ساتھ پیدا کیا

اور پھر اسے ایک خاص تدبیر کے ساتھ چلانے کا انتظام فرمایا، اس پر ایمان اور اعتقاد انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ جس شخص نے کبھی خدا کا نام تک نہ سنا ہو، اُس کے

دل میں بھی

دیکھے بھالے بن سوجھے

جانے پہچانے، بن بوجھے

وجود کا احساس ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ اس احساس کے مظاہر مختلف ہو سکتے ہیں۔ کبھی یہ کسی شخص کے اندر ایک ہلکی سی لَے کی طرح ارتعاش پیدا کرتا ہے۔ کبھی یہ زلزلہ اور طوفان بن کر انسان کی پوری زندگی کو زیر و زبر کر دیتا ہے۔ کبھی یہ کسی شخص کے دل میں اس خاموشی کے ساتھ رہتا ہے کہ اسے اس کی گہرائی یا سطحیت کا شعور تک نہیں ہوتا، لیکن اس کا وجود ہر حال میں موجود ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے بڑی حیرت و استعجاب کے انداز میں فرمایا ہے:

اَفِی اللّٰہِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (ابراہیم: ۱۰)

کیا تمہیں اُس اللہ کی ہستی میں شک ہے جو تمام آسمان و زمین (اور اُن کی ساری کائنات) کی بنانے والی ہے؟ یعنی ایسی معروف ذات جو انسان کی شاہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہے اُس کے بارے میں آخر کس طرح شک کیا جا سکتا ہے؟ خدا کا وجود کوئی متنازع فیہ مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ زندگی کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ اس لیے کوئی شخص ہوش و حواس رکھتے ہوئے اسے ماننے میں کوئی تردد محسوس نہیں کر سکتا۔

مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ ایک مشہور مقولہ ہے۔ انسان کا وجود، اس کی فکری و ذہنی صلاحیتیں، اُس کے فطری داعیات، سب باری تعالیٰ کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ انسان جب اپنے جسم پر غور کرتا ہے تو وہ اُسے صنعت و کاریگری کا نہایت عجیب و غریب نمونہ پاتا ہے۔ اپنے آپ سے ہٹ کر وہ جب کائنات پر ایک نگاہ ڈالتا ہے تو وہ یہ دیکھتا ہے کہ یہاں ریت کے معمولی ذرّوں یا پانی کی چند بوندوں سے لے کر سر بفلک پہاڑوں اور تلاطم خیز سمندروں تک سب ایک زبردست اور قادر مطلق صانع کے وجود کی شہادت دے رہے ہیں۔ اسی حقیقت کی

طرف قرآن مجید نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا ہے:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ - (ذاریات - ۲۰-۲۱)

"اور یقین کرنے والوں کے لیے زمین میں، اور خود تمہارے وجود میں بہت سی نشانیاں ہیں۔ پھر کیا تمہیں دکھائی نہیں دیتا"

حقیقت یہ ہے کہ فطرت کے رنگا رنگ مظاہر نے انسان کے اندر ایمانی کیفیت پیدا کرنے میں ہمیشہ نہایت ہی اہم کردار ادا کیا ہے۔ انسان نے ہمیشہ فطرت کے جمال میں حسن ازل کی جھلک دیکھی ہے۔ پہاڑوں اور جنگلوں کی خاموش گویائی نے پکار پکار کر اُسے ایک ان دیکھی ذات پر ایمان لانے کی دعوت دی ہے۔ سورج کی خشمگیں کرنوں میں چاند کی ٹھنڈک میں، صبح کی صباحت اور شام کی ملاحت میں اُس نے آیاتِ الٰہی کا مشاہدہ کیا ہے۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ مناظر قدرت ہمیشہ اچھے احساسات ہی پیدا نہیں کرتے بلکہ خوف کے جذبات کو بھی جنم دیتے ہیں۔ یہ بات بالکل صحیح اور درست ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایمان ایجابی اور سلبی دونوں کیفیات کا نام ہے۔ وہ اگر ایک طرف انسان کے دل میں باری تعالیٰ کی بے پایاں رحمتوں کا احساس پیدا کرتا ہے تو دوسری طرف اُس کے اندر شر اور بدی کے خیالات کو دبانے اور برائی سے باز رکھنے کے لیے اُسے عقوبتِ الٰہی سے بھی ڈراتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنے اندر قدرت کے حسین و جمیل مناظر سے رحمتِ خداوندی کا احساس کرتا ہے اور اپنے دل کی دنیا کو رجائیت سے معمور کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ قدرت کے ہیبتناک مظاہر کو دیکھ کر اس کے دل میں خوفِ الٰہی بھی طاری ہو جاتا ہے۔

اس موقع پر میں اس فلسفیانہ بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ سلبی اخلاق یعنی وہ نیکی جو صرف سزا اور عذاب کے خوف سے کی جائے اور وہ اطاعت جس کا محرک ڈر ہو وہ کس حد تک معیاری نیکی کہلانے کی مستحق ہے۔ لیکن بطور جملہ معترضہ اتنا عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ محبت الٰہی اور خشیت الٰہی

دونوں ایمانی کیفیات پیدا کرنے کے لیے یکساں ضروری ہیں۔

مظاہر قدرت سے خالق کے وجود کا پتہ چلتا ہے۔ مگر جب ہم اس کائنات پر غور و فکر کرتے ہوئے یہ دیکھتے ہیں کہ اس کائنات کے مختلف شعبوں اور گوشوں کے درمیان ایک معنوی ربط اور مقصدی ترتیب پائی جاتی ہے تو ہمارے سامنے صفاتِ الٰہی جلوہ گر ہوتی ہیں۔ ہم خالق کی تخلیق میں حیرت انگیز توازن اور ہم آہنگی دیکھ کر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ کائنات اور اس کا سارا کارخانہ کسی اندھی بہری قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ کوئی صاحب تدبیر ہستی پوری حکمت و دانائی کے ساتھ اسے ایک خاص مقصد کے تحت چلا رہی ہے۔ اس کی تخلیق بھی حیرت انگیز ہے اور اس کی تدبیر بھی حیرت انگیز۔ انسان اسے دیکھ کر اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے کہ یہ کسی ایسی طاقتور، علیم و خبیر اور صاحبِ تدبیر ہستی کی کرشمہ سازی ہے جس کے قبضۂ قدرت سے کوئی معمولی سے معمولی چیز اور کوئی بڑی سے بڑی چیز باہر نہیں ہو سکتی۔

نفس کی پہچان سے معرفتِ الٰہی دو طرح سے حاصل ہوتی ہے۔ ایک تو انسان کے اپنی جسمانی ساخت پر غور کرنے سے۔ اور دوسرے اپنی قلبی کیفیات اور واردات کا جائزہ لینے سے جس طرح مظاہر قدرت خالق کے وجود کی شہادت دیتے ہیں بالکل اسی طرح انسان جو صانع کائنات کی کاریگری کا نہایت اعلیٰ و ارفع نمونہ ہے، وہ اس کی بے مثال صنّاعی کی عکاسی کرتا ہے۔ مگر ان خارجی مظاہر سے ہٹ کر جب ہم انسان کی داخلی کیفیات پر غور کرتے ہیں تو وہاں بھی ہمیں قدم قدم پر قادر مطلق کے وجود کی شہادت فراہم ہوتی ہے۔

اتنی بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ ہماری ہر شعوری کیفیت کے لیے ایک معروض کا ہونا ضروری ہے۔ اگر غصہ آئے گا تو کسی بات یا شخص پر۔ محبت کے جذبات ابھریں گے تو کسی ذات یا عقیدے اور نصب العین کے لیے۔ اگر خوشی اور مسرت کی لہریں اٹھیں گی تو کسی چیز یا خیال پر۔ اگر احترام

اور عقیدت پیدا ہوگی تو کسی شخص، گروہ یا نظریے کے لیے۔ غرض ہر نفسی کیفیت کے لیے ایک معروض ہونا ناگزیر ہے۔ یہ معروضات ضروری نہیں کہ محسوس اشیاء ہی ہوں۔ یہ پیکرِ محسوس بھی ہو سکتے ہیں اور خیالات و تصورات بھی۔ بلکہ اکثر صورتوں میں دیکھا گیا ہے کہ خیالات و تصورات سے انسان کے دل کی دنیا جتنی زیروزبر ہوتی ہے اتنی محسوسات سے نہیں ہوتی۔ غلطی کا احساس جتنی زیادہ ندامت پیدا کرتا ہے خود گناہ کا ارتکاب کرتے وقت اتنا شدید احساس پیدا نہیں ہوتا۔ دل شکن اور تلخ بات خود اتنی زیادہ ناگوار محسوس نہیں ہوتی جتنی کہ تھوڑی دیر بعد اس کی یاد۔ اب اگر بھوک کا احساس اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی چیز ایسی موجود ہے جس سے بھوک مٹائی جا سکتی ہے۔ یا محبت کا احساس اس بات کی شہادت فراہم کرتا ہے کہ کوئی ذات، عقیدہ یا نظریہ ایسا ہے جو اس کے جذبہ محبت کی تسکین کر سکتا ہے، تو آخر اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں کونسی چیز مانع ہے کہ انسان کے اندر جب یہ فطری احساس پایا جاتا ہے کہ اس عالمِ مجاز و محسوسات سے بالاتر، ہمارے نظامِ کائنات سے ارفع و اعلیٰ ایک ان دیکھا نظام موجود ہے، تو اس کی تہ میں بھی کچھ ان دیکھے حقائق کا وجود ناگزیر ہے۔ جب ہم ہر شعوری کیفیت کے لیے ایک معروض کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں تو آخر مذہبی احساس کے لیے کسی معروض کو کیوں ضروری نہیں سمجھتے! اس معروض کا وجود دوسرے تمام معروضات سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حسّی کیفیات ہر وقت پیدا نہیں ہوتیں۔ مثلاً ہمیں بھوک مٹانے اور پیاس بجھانے والی اشیاء کا خیال اُس وقت آتا ہے جب ہمیں اس کے لیے تحریک ہو۔ مگر مذہبی احساس سے ہم ایک لمحہ کے لیے بھی بے نیاز نہیں رہ سکتے کیونکہ ہم کوئی خیال دل میں لاتے ہوئے یا کوئی عمل کرتے ہوئے یہ بات سوچنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ یہ خیال یا فعل عالمِ محسوسات سے ماوراء ان دیکھے نظام سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔

جس طرح ہمارے حسّی داعیات مادّی اشیاء کے حصول سے تسکین پاتے ہیں بالکل اسی طرح ہمارا حاسّۂ مذہبی، جو ان داعیات سے کہیں زیادہ انسانی فطرت کا لازمی عنصر ہے، کسی ذات میں الوہیت

کی شان دیکھ کر اطمینان پاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جس ہستی میں وہ الوہیت کی شان دیکھتا ہے وہ فی الحقیقت اس کی اہل بھی ہو۔ وہ بسا اوقات اپنی حماقت یا بے بصری سے اس کو ان ہستیوں یا محسوس اور غیر محسوس پیکروں میں تلاش کرتا ہے جو اس سے کسی حالت میں بھی مشرف نہیں ہو سکتے۔ مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ الوہیت کی شان دیکھے بغیر اور اس کے ساتھ رشتۂ عبودیت قائم کیے بغیر زندگی کا خلا پُر نہیں ہوتا۔ انسان کو اپنا نظامِ تنفّس قائم رکھنے اور اپنی بقا کے لیے پاکیزہ ہوا کی ضرورت رہتی ہے لیکن اگر پاکیزہ ہوا میسر نہ ہو تو وہ خلا میں زندہ نہیں رہ سکتا بلکہ اس ضرورت کو وہ کثیف ہوا ہی سے پورا کر کے سانس کے رشتہ کو ہر حال میں قائم رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح اگر ایک فرد اس قادرِ مطلق خدا کی معرفت تک نہیں پہنچتا جس کی ذات الوہیت کا بلا شرکتِ غیر استحقاق رکھتی ہے تو اس کا مذہبی احساس اپنی تسکین کے لیے کچھ جھوٹے الٰہ بنا کر ان کی بندگی اختیار کر کے اپنے اس مذہبی اور روحانی خلا کو پُر کرتا ہے۔

جس طرح سانس اور زندگی کو ایک دوسرے سے الگ کرنا ناممکن ہے بالکل اسی طرح انسان کو احساسِ بندگی سے جدا نہیں رکھا جا سکتا۔ یہ بات انسان کی سرشت میں داخل ہے کہ وہ کسی الٰہ کے ساتھ رشتۂ عبودیت استوار کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان نے مختلف اوقات میں مختلف ہستیوں یا مختلف اشیاء کو الٰہ بنایا لیکن اس نے اپنے حاسۂ مذہبی کی تسکین کے لیے کبھی بھی ان ہستیوں یا چیزوں کی طرف ان کی اصل کے اعتبار سے رجوع نہیں کیا۔ اس کی روح ان کے اندر الوہیت تلاش کر کے اطمینان کا سامان فراہم کرنے کی کوشش کرتی رہی۔ انسان کبھی درختوں اور پتھروں کے سامنے سربسجود ہوا کبھی پہاڑوں، دریاؤں اور سمندروں کے سامنے جبینِ نیاز جھکائی، اور دورِ جدید میں ملک، قوم، وطن، معاشرے اور ریاست کو خدا بنا کر اس کی پرستش شروع کی۔ لیکن ان جھوٹے خداؤں کے پرستاروں کی اگر ذہنی کیفیت کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ہستی، چیز یا ادارے کو بجائے خود الٰہ تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہوتے بلکہ انہیں مظاہرِ الوہیت سمجھ کر ان کی بندگی اختیار کرتے ہیں۔

مذہب اور فلسفۂ مذہب کے مغربی ماہرین کو اس باب میں سخت غلطیاں لاحق ہوئی ہیں اور انہوں نے حاسہ مذہبی کی صحیح نوعیت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے عجیب و غریب ٹھوکریں کھائی ہیں۔ انہوں نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہے کہ یہ حاسۂ مذہبی کوئی الگ احساس نہیں بلکہ انسان کے حسی داعیات کا ہی حصہ ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے موقف کی حمایت میں یہ دلیل دی کہ انسان جب اشیاء یا شخصیتوں سے مستفید ہونے کی توقع رکھتا یا اُن سے خوف محسوس کرتا ہے تو انہیں خدا بنا لیتا ہے۔ فائدے کی توقع اور نقصان کے اندیشے سے کبھی کسی چیز یا ذات میں شانِ اُلوہیت پیدا نہیں ہوتی۔ اس سے انسان کے اندر مفید اشیاء کے حصول کی خواہش اور مضرت رساں اشیاء سے بچنے کی تمنا پیدا ہوتی ہے۔ اُلوہیت اس سے بالکل مختلف چیز ہے۔ یہ ایک ایسی صفت ہے جس سے انسان کے حاسۂ مذہبی کی تسکین ہوتی ہے اور جس ذات میں وہ اسے جلوہ گر پاتا ہے اُس کے سامنے سرِ عجز و نیاز جھکا کر اپنی روح کو پوری کائنات اور اس کے خالق کے ساتھ ہم آہنگ محسوس کرتے ہوئے اسے تسکین پہنچاتا ہے۔ چنانچہ دیکھیے کہ خود اُن مذاہب میں بھی جو "پیکرِ محسوس" کی پرستش کرتے ہیں یہ پیکر محض ضمنی اور ثانوی حیثیت رکھتے ہیں اور انسان ان کی مدد سے اُلوہیت کے اُس منبع تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے جہاں سے اُس کی روحانی پیاس بجھ سکتی ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ وہ اپنی توجہ صرف اِن پیکرانِ محسوس تک ہی محدود نہیں رکھتا بلکہ ان سے گزر کر فوراً صفاتِ الٰہی کے تصورات تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پیکرِ محسوس وہ ایمانی کیفیت پیدا نہیں کر سکتا جس کا انسان کی فطرت تقاضا کرتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ خود یہ ایمانی کیفیت کیا ہے جس کے تحت انسان اَن دیکھی حقیقت کو محسوس و مشہود حقیقت سے زیادہ یقین کے ساتھ مانتا اور اُس سے زیادہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایمانی کیفیت درحقیقت ایک ایسا مثبت فطری جذبہ ہے جس کے زیرِ اثر محدود و لامحدود کی معرفت حاصل کر کے، اس کی تصدیق کرتا ہے اور پھر اپنی زندگی کو اُس کے منشا اور مرضی کے مطابق ڈھالنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اہلِ ایمان کو صدیق

کہا گیا ہے:

وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰہِ وَرُسُلِہٖ اور جو لوگ خدا اور اس کے انبیا پر ایمان لائے

اُولٰٓئِکَ ھُمُ الصِّدِّیْقُوْنَ ۔ (الحدید- ۱۹) وہی صدیق ہیں۔

پھر قرآن مجید نے ہمیں یہ بھی بتایا ہے کہ ایمان ایک ایسی قلبی کیفیت کا نام ہے جس سے انسان کو یقین کے ساتھ طمانیت کی دولت بھی حاصل ہو، کیونکہ انسان کا یقین اُس وقت تک پختہ نہیں ہوتا جب تک اُس کا دل کسی حقیقت پر مطمئن نہ ہو جائے۔

معاملہ پھر انہیں دو جذبات پر ختم نہیں ہوتا بلکہ جب انسان کے دل میں یقین پوری طرح راسخ ہو جاتا ہے اور انسان کو اپنے عقیدے پر پوری طمانیت حاصل ہو جاتی ہے تو پھر وہ بندگی کے دوسرے لوازم پورے کرتا ہے۔ انسان کسی ذات یا ادارے کو اس وقت تک الٰہ بنا کر اپنے حاسۂ مذہبی کی تسکین نہیں کر سکتا جب تک وہ الوہیت کے سارے تقاضے پورے نہ کرے۔ اور اسے انسان کی خوش بختی کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ سوائے ذات باری تعالیٰ کے کوئی دوسری ہستی ایسی نہیں جو اس اعتبار سے انسان کو مکمل سکون اور اطمینان مہیا کر سکے۔ خالق کائنات کے سوا انسان جتنے جھوٹے الٰہ بنا کر ان کی پرستش کریگا اتنا ہی وہ مذہب اور روحانیت کے شیریں عنصر سے محروم رہے گا۔

لفظ الٰہ کے مختلف مشتقات کا جو ذکر ائمۂ لغت نے کیا ہے انہیں دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ اُس ذات برحق کے سوا کوئی دوسری ذات اس کی سزاوار نہیں ہو سکتی۔ انسان اگر کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو کر دوسروں کو بطور الٰہ مان بھی لے تو اُس کی رُوح کبھی مطمئن نہیں ہو سکتی اور وہ اسی طرح اضطراب محسوس کرتی ہے جس طرح کہ سوتیلانا نے اشتراکیت کی خدائی کے اندر رہتے ہوئے محسوس کیا۔ ہم یہاں بطور مثال لفظ اللہ کے چند مشتقات نقل کرتے ہیں۔

بعض ائمۂ نحو کا خیال ہے کہ یہ لفظ الٰہ بمعنی تحیر سے مشتق ہے۔ باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کے ادراک سے چونکہ عقل عاجز ہے اس لیے اُسے اللہ کہا گیا ہے۔ یہ انسان کی اللہ تعالیٰ

کے معاملے میں اسی بے بسی اور درماندگی کا نتیجہ ہے کہ اس کے اندر انکسار اور فروتنی پیدا ہوتی ہے اور اس کا دل رشد و ہدایت کے اُس نظام کی تلاش کرتا ہے جس کا منبع و مصدر محدود عقل کے خام تجربات نہیں بلکہ وہ سلسلہ وحی و الہام ہے جو ہر خطا سے پاک اور منزہ ہونے کی بنا پر ہر لحاظ سے قابلِ اعتماد ہے۔

بعض دوسرے ائمہ نے یہ کہا ہے کہ لفظ الٰہ اصل میں ولاہ ہے۔ واؤ کو ہمزہ سے بدل کر الٰہ بنا لیا گیا اور اس طرح وَلِہٗ کے معنی ہوئے عشق و محبت میں وارفتہ اور بیخود۔ چونکہ ذات باری تعالیٰ سے مخلوق کو والہانہ محبت و عقیدت ہوتی ہے اس لیے اُسے اللہ کہہ دیا۔ ایمانی کیفیت کے لیے معبود سے بے انتہا محبت ـــ ایک ایسی محبت جو دوسرے سارے علائق اور رشتوں پر غالب ہو ـــ لازمی شرط ہے۔ کسی ذات کی الوہیت تسلیم کرنے کے معنی ہی یہی ہیں کہ آدمی اُس ذات کی خوشنودی کے لیے جیے اُسی کے منشا کو پورا کرنے کے لیے مرے۔ اُس ذات سے زیادہ اُسے کوئی ہستی یا چیز عزیز تر نہ ہو۔

الوہیت کی صحیح طور پر مستحق وہی ذات ہو سکتی ہے جو زمان و مکان کی حد بندیوں سے آزاد ہو عالمِ محسوسات سے ماورا ہو۔ کیونکہ محسوس اشیا کبھی بھی استغراق اور دھیان کا موضوع نہیں بن سکتیں جو ذات غیب اور مستور ہو اس کے ساتھ روحانی تعلق پیدا کر کے ہی انسان مذہبی احساس کی تسکین حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ دیکھیے کہ جن لوگوں نے بھی پیکرِ محسوس کو الوہیت کا مظہر سمجھا انہوں نے بھی اُس ذات میں روحانی اور مذہبی استغراق پیدا کرنے کے لیے اپنی زیادہ تر توجہ صفاتِ الوہیت یا الوہیت کے مجرد تصورات پر مرکوز رکھی۔ کیونکہ ان کے بغیر استغراق کی کیفیت کا پیدا ہونا بالکل ناممکن ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سطح بین آنکھیں بسا اوقات لباسِ مجاز میں اُلجھ کر رہ جاتی ہیں، مگر انسان کی فطرت نے ہمیشہ اس کیفیت پر اضطراب محسوس کیا ہے اور اس کے دلِ بیتاب نے پس پردہ جھانک کر اُس حقیقتِ کبریٰ کا کھوج لگانے کی کوشش کی ہے جو اس لباس مجاز میں جلوہ گر ہے۔

اہلِ مغرب اور خصوصاً اشتراکیت کے علمبرداروں کو ماورائے حسی حقائق کے ابطال پر بڑا ناز ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ جن اشیا یا اداروں کو انہوں نے اپنا الٰہ بنایا ہے انہیں وہ مستور اور

غیب ہی سمجھتے ہیں اور اُن کے بارے میں یہ پختہ یقین رکھتے ہیں کہ وہ محسوسات سے بالا ہیں۔ ہم یہاں بطورِ مثال مملکت کو لیتے ہیں۔ مملکت جو انسانی آبادی اور جغرافیائی حدود کا مجموعہ ہے وہ الوہیت کی مظہر ہے مگر وہ الٰہ نہیں۔ الٰہ اُن کے نزدیک ریاست ہے اور یہ محض ایک ایسی قوتِ قاہرہ کا تصوّر ہے جو ہر عیب سے پاک اور ہر کمزوری سے مبرا ہے اور جس کا ارادہ سب پر حاوی اور جس کی اطاعت سب لوگوں پر فرض ہے۔ جو عوام سے بلا شرکتِ غیرے فرمانبرداری کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتی ہے۔ ماورائے محسوسات سے انکار کرنے والا مغربی ذہن ریاست کو صرف ایک تصوّر ہی سمجھتا ہے اس کی وجہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ الوہیت تک مستور نہ ہو اُس وقت تک اُس کے ساتھ وہ روحانی تعلق پیدا نہیں ہو سکتا جو مذہب کا لازمی اور ضروری جزو ہے۔ چنانچہ لفظ الٰہ کے سلسلے میں بعض اہلِ علم کا خیال یہ ہے کہ یہ لفظ لَاہَ یَلُوْہُ لِیَاہًا سے مشتق ہے اور اس کے معنی ہی ہیں پردہ میں چھپ جانا۔ چونکہ باری تعالیٰ بھی نگاہوں سے مستور و محجوب ہے اس لیے اُسے اللہ کہا جاتا ہے۔ اسی معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن نے ارشاد فرمایا ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ۔ (الانعام - ۱۰۳)	نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کر سکتا ہے۔

یعنی الوہیت کی حامل وہی ذات ہو سکتی ہے جو انسان کی نگاہ سے مستور ہو مگر انسان یہ ضرور یقین رکھتا ہو کہ وہ ذات اُسے اچھی طرح دیکھ رہی ہے اور اُس سے اُس کی کوئی بات مخفی نہیں ہے۔ اُس ذات کے غیر محسوس ہونے کی بنا پر ہی انسان کے اندر اُس کے بارے میں وہ لطیف احساسات اُبھرتے ہیں جن سے وہ اپنی روحانی پیاس بجھاتا ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر اس حقیقت کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ خدا اور مذہب کے بارے میں سوتیلانا کے احساسات کوئی غیر فطری جذبات نہیں بلکہ اس نے جو کچھ کہا ہے وہ انسانی فطرت کا عین اقتضا ہے۔ انسان کا حاسّہ مذہبی اپنی تسکین کے لیے کسی نہ کسی الٰہ کی پرستش کے لیے اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے اور

برکلے کے الفاظ میں اگر وہ ذات باری کو اپنے دل میں بحیثیت معبود جگہ نہیں دیتا تو پھر شیطان کو وہاں لیا کر اُس کی پوجا کرتا ہے۔ مذہب کو اختیار کیے بغیر کوئی چارہ نہیں اور کسی الٰہ کے سامنے سرِ تسلیم خم کیے بغیر انسان رہ نہیں سکتا۔ اب یہ انسان کی خوش نصیبی یا اُس کی بدبختی ہے کہ وہ خالقِ حقیقی کی بندگی اختیار کرکے دنیا اور آخرت میں فلاح و کامرانی حاصل کرتا ہے یا باطل خداؤں کا پرستار بن کر دنیا اور عقبیٰ دونوں جگہ نامراد بنتا ہے۔

خدائے لم یزل پر ایمان نہ صرف انسانی فطرت کا لازمی جزو ہے بلکہ سونیلانہ کے الفاظ میں اُس پر ایمان لائے بغیر نہ تو زندگی صحیح معنوں میں زندگی کہلانے کی مستحق ہوسکتی ہے اور نہ انسان اور انسان کے مابین عدل و انصاف کا قیام ممکن ہے۔ اصل میں خدائے واحد پر ایمان ہی سے انسان کے اندر یہ احساس اُبھرتا ہے کہ اپنی زندگی میں منشاء الٰہی سے مطابقت پیدا کرے۔ یہی احساس اُسے مادی نفع و نقصان کے خم و پیچ سے آزاد کرکے کسی اعلیٰ اور ارفع نصب العین سے لذت آشنا کرتا ہے۔ اگر انسانی عمل کے محرکات صرف مادی ہوں تو زندگی بالکل بے معنی ہوکر رہ جاتی ہے کیونکہ اس طرح انسان مشینی طور پر مادی فوائد کے حصول کے لیے سرگرداں رہتا ہے اور اخلاقی نقطۂ نظر سے بھلے اور بُرے کے درمیان تمیز نہیں کرسکتا۔ اُس کے نزدیک بُرائی وہ ہوتی ہے جس سے مادی نقصان کا اندیشہ ہو اور اچھائی وہ جس سے مادی منافع حاصل ہوں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ طرزِ فکر انسان کو اعلیٰ مرتبہ و مقام کی طرف لے جانے کے بجائے اُسے حیوانوں کی پست سطح پر لے جائے گا اور وہ روحانی اور اخلاقی اعتبار سے بلند ہونے کے بجائے حسی خواہشات کا غلام بننے میں لذت محسوس کرے گا۔ چنانچہ دیکھیے کہ جب سے انسان نے مذہبی اخلاق کو نظر انداز کرکے افادی اخلاق کو اپنانا شروع کیا ہے اُس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں زبردست بگاڑ پیدا ہوا ہے۔ حال میں دنیا کے سب سے زیادہ خوشحال معاشرے کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ۱۹۶۵ء میں امریکہ کے اندر پولیس کے نوٹس میں صرف چوری اور سرقہ کی ۲۵ لاکھ وارداتیں لائی گئیں۔ اس تشویشناک صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے تحقیقِ جرائم کے کمیشن نے جھنجھلاہٹ

کے عالم میں کہا کہ ان جرائم کے قلع قمع کے لیے مندرجۂ ذیل صورتیں ہی ممکن ہو سکتی ہیں:

(ا) تمام بڑے بڑے شہروں کو جن کی آبادیوں کا چھٹا حصہ قاتلوں اور تیسرا حصہ ڈاکوؤں پر مشتمل ہے مسمار کر دیا جائے۔

(ب) ۱۵ اور ۱۶ سال کی عمر کے بچوں کو عام معاشرے سے الگ رکھنے کا انتظام کیا جائے کیونکہ یہی گروہ سب سے زیادہ قانون شکنی کرتا ہے۔

(ج) تمام برق رفتار سواریوں کا خاتمہ کر دیا جائے کیونکہ ایک تو یہ ۵ لاکھ کی تعداد میں ہر سال چوری کر لی جاتی ہیں۔ دوسرے بنکوں کو لوٹنے، سمگلنگ اور اسی نوعیت کے دوسرے جرائم کے لیے ان سے مدد ملتی ہے۔

(د) تمام بڑے بڑے کاروبار سمیٹ لینے چاہییں، کیونکہ دولت کے ہوس کاروں کو یہ ناجائز کمائی کے لیے ترغیب دیتے ہیں۔

اس المناک صورتِ حال کی وجہ غربت اور افلاس نہیں بلکہ اُس داخلی نظم و ضبط کا فقدان ہے جو مذہب انسان کے اندر پیدا کرتا ہے۔ قانون کا ہاتھ تو چند جرائم کے صرف خارجی واقعات کی گرفت کر سکتا ہے مگر دل کی انجان گہرائیوں میں اُبھرنے والے معصیت آلود خیالات تو صرف اُس چشمِ ہمہ بین پر ایمان ہی سے دب سکتے ہیں جس کے متعلق آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ خواہ دنیاوی مواخذہ سے وہ کتنا محفوظ ہو مگر اُس زبردست ہاتھ سے وہ محفوظ نہیں رہ سکتا۔ انسان کو راہِ ہدایت پر قائم رکھنے کے لیے صرف فوجداری اور دیوانی قوانین ہی کافی نہیں ہیں، بلکہ کمیشن کے الفاظ میں اگر اس کے دائرے کو حکومت مسلسل پھیلاتی چلی جائے تو انسان کے لیے زندگی ناممکن ہو جائے۔ مگر روز بروز وسیع تر دائرے پر پھیلاؤ کے باوجود یہ قوانین ان کی روک تھام میں یکسر ناکام رہے ہیں کیونکہ ان جرائم کی نوعیتیں اور ان کی علتیں اتنی پیچیدہ اور اُلجھی ہوئی ہوتی ہیں کہ ان کی کثیر تعداد کے معاملے میں قانون بے بس ہوتا ہے۔ ان قوانین سے زیادہ سے زیادہ وہ اخلاق پیدا ہو سکتا ہے جسے انگریزی میں اُجالے کا اخلاق (DAY LIGHT MORALITY) کہتے ہیں۔ یعنی اگر کوئی دیکھتا نہ ہو، اگر یا خود

ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور قانونی شکنجہ سے بچ نکلنے کا موقع ہو تو برائی کا ارتکاب کر لیا جائے ورنہ اس سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ باقی رہا وہ اخلاق جو انسان کو خود اپنے نفس کا محاسبہ کرنے کی ترغیب دے تو وہ صرف ایمان باللہ ہی سے پیدا ہو سکتا ہے یعنی ایک سمیع و بصیر، علیم و خبیر ہستی پر ایمان لانے سے جو ہر وقت اور ہر جگہ موجود ہے اور جس کی طرف انسان کو لوٹ کر جانا ہے اور اپنے ہر عمل کا حساب پیش کرنا ہے۔

سونیلانا نے اپنے اس بیان میں ایک اور صحیح بات یہ بھی کہی ہے کہ انسان اور انسان کے درمیان اگر کوئی امتیاز کیا جا سکتا ہے تو وہ نیکی اور بھلائی کی بنیاد پر ہونا چاہیے۔ انسان نے رنگ، نسل، زبان یا دولت کی بنیاد پر نوعِ انسانی کے درمیان جو تفریق پیدا کر رکھی ہے وہ سراسر غیر فطری اور باطل ہے انسان بحیثیت انسان احترام اور عزت کا مستحق ہے۔ وہ اگر نیکی اور بھلائی کی راہ پر گامزن ہے تو وہ واجب التعظیم ہے لیکن اگر وہ شر کا علمبردار ہے اور خلق کو اُس کے وجود سے نقصان پہنچتا ہے تو اسے کسی توقیر کا سزاوار نہیں سمجھا جا سکتا۔ انسان نے انسان کی عزت و احترام کا جو مصنوعی اور خود ساختہ معیار قائم کر رکھا ہے وہ سراسر باطل ہے اور اس کا مقصد چند مفاد پرست طبقوں یا قوموں کے مادی مفادات کا تحفظ ہے۔

سونیلانا نے روس کے اندر جس جبر و استبداد اور جس گھٹن کا ذکر کیا ہے یہ کوئی حیرت انگیز انکشافات نہیں۔ تھوڑی سی سمجھ بوجھ رکھنے والا انسان ان کی حقیقت کو خود بخود سمجھ سکتا ہے۔ اشتراکی مصنفین نے سرمایہ دارانہ نظام پر گرفت کرتے ہوئے جس نکتہ پر اپنا سارا زور صرف کیا ہے وہ یہ ہے کہ ذرائع پیداوار استحصال کا ذریعہ ہیں اور جب یہ افراد کے قبضہ میں ہوں تو وہ ان کی مدد سے غریب عوام پر عرصہ حیات تنگ کر دیتے ہیں۔ ہیرلڈ لاسکی نے اس موضوع پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ ایک طرف تو یہ سرمایہ دار افراد مزدوروں اور معاشرے کے کمزور

طبقوں کو دل کھول کر لوٹتے ہیں مگر دوسری طرف ان کے سیاسی دباؤ کی وجہ سے یہ کسی کو بھڑ پھڑانے اور صدائے احتجاج بلند کرنے کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ ملک کا معاشی نظام ان کے مفادات کا محافظ ہوتا ہے بلکہ کا آئین ان کی تائید اور حمایت کرتا ہے۔ الغرض پورا ملک، پوری آبادی اور اس کے وسائل صرف ان سرمایہ دار طبقوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

اس تجزیہ میں بلاشبہ بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ سوچنا چاہیے کہ جب چند سرمایہ دار محدود وسائل رکھتے ہوئے کمزور اور بے بس انسانوں کو اپنے ظلم وستم کا جس طرح چاہتے ہیں تختۂ مشق بنالیتے ہیں تو آخر کیا وجہ ہے کہ پوری مملکت اور اس کے چند سربراہ سارے ملک کے وسائل کو اپنے قبضہ میں لے لینے کے بعد استحصال سے دستکش ہو جائیں گے اور ان کے دل میں سوئے عوام کی خیر اور بھلائی کے اور کوئی خیال جاگزیں نہ ہوگا؟ اگر سرمایہ ایک فرد کے لیے قوت کا ذریعہ بن کر اُسے ظلم وستم پر اُبھارتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پورے ملک کے وسائل پیداوار حکمران گروہ کے ہاتھ میں آکر اُسے جابر اور مستبد نہ بنا دیں اور وہ ہر قسم کے خوف سے یکسر بے پروا ہو کر انسانوں پر جس طرح چاہیں اپنی خدائی کا تسلط قائم نہ کریں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ذرائع پیداوار پر حکومت کا قبضہ ہونے کی وجہ سے کسی کے کوئی ذاتی مفادات نہ رہیں گے اور اس طرح کسی کے ذہن میں استحصال کا خیال نہ پیدا ہوگا۔ لیکن یہ محض فریب نظر ہے۔ اصل میں انسان جس چیز کا طلبگار رہتا ہے وہ قوت ہے اور چونکہ اُسے دولت کے ذریعے معاشرے میں قوت حاصل ہوتی ہے اس لیے وہ اس کے حصول کے لیے ہر جائز و ناجائز کوشش کرتا ہے۔ دولت تو قوت حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے اور پھر وہ اسی قوت کے بل بوتے پر عوام کی گردنوں پر مسلط ہو کر انہیں اپنی اغراض کے لیے استعمال کرتا ہے۔ مفادات ہمیشہ دولت کی صورت ہی میں نہیں ہوتے بلکہ قوت کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ اشتراکی مملکت پر سارے عوام تو حکمران نہ ہوں گے بلکہ چند رہنما ہی ہوں گے۔ ان رہنماؤں کا پورے ملک پر قبضہ ہوگا۔ ان حالات میں قوت کے نشہ میں سرشار ہو کر یہ من مانی کارروائیاں بھی کریں گے۔ جب سرمایہ دار تھوڑی سی قوت حاصل ہو

تفہیم القرآن

الرحمٰن

نام | پہلے ہی لفظ کو اس سورہ کا نام قرار دیا گیا ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ یہ وہ سورۃ ہے جو لفظ الرحمٰن سے شروع ہوتی ہے۔ تاہم اس نام کو سورۃ کے مضمون سے بھی گہری مناسبت ہے۔ کیونکہ اس میں شروع سے آخر تک اللہ تعالیٰ کی صفتِ رحمت کے مظاہر و ثمرات کا ذکر فرمایا گیا ہے۔

زمانۂ نزول | علمائے تفسیر بالعموم اس سورۃ کو مکی قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ بعض روایات میں حضرت عبداللہ بن عباس اور عکرمہ اور قتادہ سے یہ قول منقول ہے کہ یہ سورۃ مدنی ہے، لیکن اوّل تو انہی بزرگوں سے بعض دوسری روایات اِس کے خلاف بھی منقول ہوتی ہیں، دوسرے اس کا مضمون مدنی سورتوں کی بہ نسبت مکی صورتوں سے زیادہ مشابہ ہے، بلکہ اپنے مضمون کے لحاظ سے یہ مکے کے بھی ابتدائی دور کی معلوم ہوتی ہے۔ اور مزید براں متعدد معتبر روایات سے اِس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ یہ مکۂ معظمہ ہی میں ہجرت سے کئی سال قبل نازل ہوئی تھی۔

مسند احمد میں حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حرم میں خانہ کعبہ کے اُس گوشے کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھتے دیکھا جس میں حجر اسود نصب ہے۔ یہ اُس زمانے کی بات ہے جبکہ ابھی فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ (جس چیز کا تمہیں حکم دیا جا رہا ہے اُسے ہانکے پکارے کہہ دو) کا فرمانِ الٰہی نازل نہیں ہوا تھا۔ مشرکین اس نماز میں آپ کی زبان سے فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ کے الفاظ سن رہے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ سورۃ سورۂ الحجر سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔

البزار، ابن جریر، ابن المنذر، دارقطنی (فی الافراد)، ابن مردویہ، اور الخطیب (فی التاریخ)، نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ رحمٰن خود تلاوت فرمائی، یا آپ کے سامنے یہ سورۃ پڑھی گئی۔ پھر آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ کیا وجہ ہے کہ میں تم سے ویسا اچھا جواب نہیں سُن رہا ہوں جیسا جنوں نے اپنے رب کو دیا تھا؟ لوگوں نے عرض کیا وہ کیا جواب تھا؟ آپ نے فرمایا کہ "جب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ پڑھتا تو جن اس کے جواب میں کہتے جاتے تھے کہ لَا بِشَیْءٍ مِّنْ نِعْمَةِ رَبِّنَا نُكَذِّبُ، ہم اپنے رب کی کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے"۔

اسی سے ملتا جلتا مضمون ترمذی، حاکم اور حافظ ابو بکر بزار نے حضرت جابر بن عبداللہ سے نقل کیا ہے۔ اُن کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جب لوگ سورۂ رحمٰن کو سُن کر خاموش رہے تو حضورؐ نے فرمایا لقد قراتھا علی الجن لیلۃ الجن فکانوا احسن مردوداً منکم، کنت کلما اتیت علی قولہ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ قالوا لَا بِشَیْءٍ مِّنْ نِعَمِكَ رَبَّنَا نکذب فلک الحمد۔ یعنی میں نے یہ سورۃ اس رات جنوں کو سنائی تھی جس میں وہ قرآن سننے کے لیے جمع ہوئے تھے۔ وہ اِس کا جواب تم سے بہتر دے رہے تھے۔ جب میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر پہنچتا تھا کہ اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے۔ تو وہ اس کے جواب میں کہتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار، ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے، حمد تیرے ہی لیے ہے"۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ سورۂ احقاف (آیات ۲۹-۳۲) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے جنوں کے قرآن سننے کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے، اُس موقع پر حضورؐ نماز میں سورۂ رحمٰن تلاوت فرما رہے تھے۔ یہ سنہ ۱۰ نبوی کا واقعہ ہے جب آپ سفرِ طائف سے واپسی پر نخلہ میں کچھ مدت ٹھیرے تھے۔ اگرچہ بعض دوسری روایات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اُس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم نہ تھا کہ جن آپ سے قرآن

سن رہے ہیں بلکہ بعد میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو یہ خبر دی کہ وہ آپ کی تلاوت سن رہے تھے۔ لیکن یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے حضورؐ کو جنوں کی سماعتِ قرآن پر مطلع فرمایا تھا اُسی طرح اللہ تعالیٰ ہی نے آپ کو یہ اطلاع بھی دے دی ہو کہ سورۂ رحمٰن سنتے وقت وہ اس کا کیا جواب دیتے جا رہے تھے۔

اِن روایات سے تو صرف اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ رحمٰن سورۂ حجر اور سورۂ احقاف سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔ اس کے بعد ایک اور روایت ہمارے سامنے آتی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مکۂ معظمہ کے ابتدائی دور کی نازل شدہ سورتوں میں سے ہے۔ ابن اسحاق حضرت عُروہ بن زبیر سے یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ ایک روز صحابۂ کرام نے آپس میں کہا کہ قریش نے کبھی کسی کو علانیہ بآوازِ بلند قرآن پڑھتے نہیں سنا ہے، ہم میں کون ہے جو ایک دفعہ اُن کو یہ کلامِ پاک سنا ڈالے؟ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا میں یہ کام کرتا ہوں۔ صحابہ نے کہا ہمیں ڈر ہے کہ وہ تم پر زیادتی کریں گے۔ ہمارے خیال میں کسی ایسے شخص کو یہ کام کرنا چاہیے جس کا خاندان زبردست ہو تاکہ اگر قریش کے لوگ اس پر دست درازی کریں تو اس کے خاندان والے اس کی حمایت پر اٹھ کھڑے ہوں۔ حضرت عبداللہ نے فرمایا مجھے یہ کام کرنے دو، میرا محافظ اللہ ہے۔ پھر وہ دن چڑھے حرم میں پہنچے جبکہ قریش کے سردار وہاں اپنی اپنی مجلسوں میں بیٹھے تھے۔ حضرت عبداللہ نے مقامِ ابراہیم پر پہنچ کر پورے زور سے سورۂ رحمٰن کی تلاوت شروع کر دی۔ قریش کے لوگ پہلے تو سوچتے رہے کہ عبداللہ کیا کہہ رہے ہیں۔ پھر جب انہیں پتہ چلا کہ یہ وہ کلام ہے جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے کلام کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں تو وہ ان پر ٹوٹ پڑے اور ان کے منہ پر تھپڑ مارنے لگے۔ مگر حضرت عبداللہ نے پروا نہ کی۔ پٹتے جاتے تھے اور پڑھتے جاتے تھے۔ جب تک ان کے دم میں دم رہا قرآن سناتے چلے گئے۔ آخرکار جب وہ اپنا سوجا ہوا منہ لے کر پلٹے تو ساتھیوں نے کہا ہمیں اسی چیز کا ڈر تھا۔ انہوں نے جواب دیا آج سے بڑھ کر یہ خدا کے دشمن میرے لیے کبھی ہلکے نہ تھے، تم کہو تو کل

پھر انہیں قرآن سناؤں۔ سب نے کہا، بس اتنا ہی کافی ہے۔ جو کچھ وہ نہیں سننا چاہتے تھے وہ تم نے انہیں سنا دیا۔ (سیرۃ ابن ہشام، جلد اوّل، ص ۳۲۶)

موضوع اور مضمون قرآن مجید کی یہ ایک ہی سورۃ ہے جس میں انسان کے ساتھ زمین کی دوسری با اختیار مخلوق، جنوں کو بھی براہِ راست خطاب کیا گیا ہے، اور دونوں کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کے کمالات، اُس کے بے حد و حساب احسانات، اس کے مقابلہ میں اُن کی عاجزی و بے بسی اور اس کے حضور اُن کی جوابدہی کا احساس دلا کر اُس کی نافرمانی کے انجام بد سے ڈرایا گیا ہے اور فرمانبرداری کے بہترین نتائج سے آگاہ کیا گیا ہے۔ اگرچہ قرآنِ پاک میں متعدد مقامات پر ایسی تصریحات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانوں کی طرح جن بھی ایک ذی اختیار اور جواب دہ مخلوق ہیں جنہیں کفر و ایمان اور طاعت و عصیان کی آزادی بخشی گئی ہے، اور ان میں بھی انسانوں ہی کی طرح کافر و مومن اور مطیع و سرکش پائے جاتے ہیں، اور ان کے اندر بھی ایسے گروہ موجود ہیں جو انبیاء علیہم السلام اور کتب آسمانی پر ایمان لاتے ہیں، لیکن یہ سورۃ اِس امر کی قطعی صراحت کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن مجید کی دعوت جن اور انس دونوں کے لیے ہے اور حضورؐ کی رسالت صرف انسانوں تک محدود نہیں ہے۔

سورۃ کے آغاز میں تو خطاب کا رُخ انسانوں کی طرف ہی ہے، کیونکہ زمین کی خلافت انہی کو حاصل ہے، خدا کے رسول انہی میں سے آتے ہیں، اور خدا کی کتابیں انہی کی زبانوں میں نازل کی گئی ہیں، لیکن آگے چل کر آیت ۱۳ سے انسان اور جن دونوں کو یکساں مخاطب کیا گیا ہے اور ایک ہی دعوت دونوں کے سامنے پیش کی گئی ہے۔

سورۃ کے مضامین چھوٹے چھوٹے فقروں میں ایک خاص ترتیب سے ارشاد ہوتے ہیں:

آیت ۱ سے ۴ تک یہ مضمون بیان فرمایا گیا ہے کہ اِس قرآن کی تعلیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور یہ عین اس کی رحمت کا تقاضا ہے کہ وہ اس تعلیم سے نوعِ انسانی کی ہدایت کا سامان کرے، کیونکہ انسان کو ایک ذی عقل و شعور مخلوق کی حیثیت سے اُسی نے پیدا کیا ہے۔

آیت ۵۔۶ میں بتایا گیا ہے کہ کائنات کا سارا نظام اللہ تعالیٰ کی فرمانروائی میں چل رہا ہے اور زمین و آسمان کی ہر چیز اس کی تابع فرمان ہے۔ یہاں کوئی دوسرا نہیں ہے جس کی خدائی چل رہی ہو۔

آیت ۷۔۹ میں ایک دوسری اہم حقیقت یہ بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کے اس پورے نظام کو ٹھیک ٹھیک توازن کے ساتھ عدل پر قائم کیا ہے اور اس نظام کی فطرت یہ چاہتی ہے کہ اس میں رہنے والے اپنے حدودِ اختیار میں بھی عدل ہی پر قائم ہوں اور توازن نہ بگاڑیں۔

آیت ۱۰ سے ۲۵ تک اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عجائب و کمالات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اُس کی اُن نعمتوں کی طرف اشارے گئے ہیں جن سے انسان اور جن متمتع ہو رہے ہیں۔

آیت ۲۶ سے ۳۰ تک انسان اور جن دونوں کو یہ حقیقت یاد دلائی گئی ہے کہ اس کائنات میں ایک خدا کے سوا کوئی غیر فانی اور لازوال نہیں ہے، اور چھوٹے سے بڑے تک کوئی موجود ایسا نہیں جو اپنے وجود اور ضروریاتِ وجود کے لیے خدا کا محتاج نہ ہو۔ زمین سے لے کر آسمانوں تک شب و روز جو کچھ بھی ہو رہا ہے اُسی کی کارفرمائی سے ہو رہا ہے۔

آیت ۳۱ سے ۳۶ تک اِن دونوں گروہوں کو خبردار کیا گیا ہے کہ عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب تم سے باز پرس کی جائے گی۔ اس باز پرس سے بچ کر تم کہیں نہیں جا سکتے۔ خدا کی خدائی تمہیں ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اُس سے نکل کر بھاگ جانا تمہارے بس میں نہیں ہے۔ اگر تم اِس گھمنڈ میں مبتلا ہو کہ اُس سے بھاگ سکتے ہو تو بھاگ دیکھو۔

آیات ۳۷۔۳۸ میں بتایا گیا ہے کہ یہ باز پرس قیامت کے روز ہونے والی ہے۔

آیت ۳۹ سے ۴۵ تک اُن مجرم انسانوں اور جنوں کا انجام بتایا گیا ہے جو دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے رہے ہیں۔

اور آیت ۴۶ سے آخر سورت تک تفصیل کے ساتھ وہ انعامات بیان کیے گئے ہیں جو آخرت میں اُن نیک انسانوں اور جنوں کو عطا کیے جائیں گے جنہوں نے دنیا میں خدا ترسی کی زندگی بسر

کی ہے اور یہ سمجھتے ہوئے کام کیا ہے کہ ہمیں ایک روز اپنے رب کے سامنے پیش ہو کر اپنے اعمال کا حساب دینا ہے۔

یہ پُوری تقریر خطابت کی زبان میں ہے۔ ایک پُرجوش اور نہایت بلیغ خطبہ ہے جس کے دوران میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ایک ایک عجوبے، اور اس کی عطا کردہ نعمتوں میں سے ایک ایک نعمت، اور اس کی سلطانی و قہاری کے مظاہر میں سے ایک ایک مظہر، اور اس کی جزا و سزا کی تفصیلات میں سے ایک ایک چیز کو بیان کر کے بار بار جن و انس سے سوال کیا گیا کہ فَبِاَیِّ اٰلَاۗءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ۔ آگے چل کر ہم اس کی وضاحت کریں گے کہ آلاء ایک وسیع المعنیٰ لفظ ہے جس کو اس خطبے میں مختلف مواقع پر مختلف معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور جن و انس سے یہ سوال ہر جگہ موقع و محل کے لحاظ سے اپنا ایک خاص مفہوم رکھتا ہے۔

اللہ کے نام سے جو رحمان اور رحیم ہے

رحمان نے اِس قرآن کی تعلیم دی ہے[1]۔ اُسی نے انسان کو پیدا کیا[2] اور اُسے بولنا سکھایا[3]۔

---

[1] یعنی اس قرآن کی تعلیم کسی انسان کی طبعزاد نہیں ہے بلکہ اس کا معلّم خود خدائے رحمان ہے۔ اس مقام پر یہ بات بیان کرنے کی حاجت نہیں تھی کہ اللہ نے قرآن کی یہ تعلیم کس کو دی ہے، کیونکہ لوگ اس کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے سن رہے تھے۔ اس لیے مقتضائے حال سے کلام کا یہ مدعا آپ سے آپ ظاہر ہو رہا تھا کہ یہ تعلیم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی ہے۔

آغاز اس فقرے سے کرنے کا پہلا مقصد تو یہی بتانا ہے کہ حضور خود اِس کے مصنف نہیں ہیں بلکہ اِس تعلیم کا دینے والا اللہ تعالیٰ ہے۔ مزید برآں دوسرا ایک مقصد اور بھی ہے جس کی طرف لفظ رحمان اشارہ کر رہا ہے۔ اگر بات صرف اتنی ہی کہنی ہوتی کہ یہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے، نبی کی طبعزاد نہیں ہے تو اللہ کا اسمِ ذات چھوڑ کر کوئی اسمِ صفت استعمال کرنے کی حاجت نہ تھی، اور اسمِ صفت ہی استعمال کرنا ہوتا تو محض اس مضمون کو ادا کرنے کے لیے اسمائے الٰہیہ میں سے کوئی اسم بھی اختیار کیا جا سکتا تھا لیکن

جب یہ کہنے کے بجائے کہ اللہ نے، یا خالق نے، یا رزاق نے یہ تعلیم دی ہے، فرمایا یہ گیا کہ اس قرآن کی تعلیم رحمٰن نے دی ہے، تو اس سے خود بخود یہ مضمون نکل آیا کہ بندوں کی ہدایت کے لیے قرآنِ مجید کا نازل کیا جانا سراسر اللہ کی رحمت ہے۔ وہ چونکہ اپنی مخلوق پر بے انتہا مہربان ہے، اس لیے اس نے یہ گوارا نہ کیا کہ تمہیں تاریکی میں بھٹکتا چھوڑ دے، اور اُس کی رحمت اِس بات کی مقتضی ہوئی کہ یہ قرآن بھیج کر تمہیں وہ علم عطا فرمائے جس پر دنیا میں تمہاری راست روی اور آخرت میں تمہاری فلاح کا انحصار ہے۔

سے ۲ باالفاظِ دیگر، چونکہ اللہ تعالیٰ انسان کا خالق ہے، اور خالق ہی کی یہ ذمہ داری ہے کہ اپنی مخلوق کی رہنمائی کرے اور اُسے وہ راستہ بتائے جس سے وہ اپنا مقصدِ وجود پُورا کر سکے، اس لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن کی اِس تعلیم کا نازل ہونا محض اُس کی رحمانیت ہی کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ اُس کے خالق ہونے کا بھی لازمی اور فطری تقاضا ہے۔ خالق اپنی مخلوق کی رہنمائی نہ کرے گا تو اور کون کرے گا؟ اور خالق ہی رہنمائی نہ کرے تو اور کون کر سکتا ہے؟ اور خالق کے لیے اس سے بڑا عیب اور کیا ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو وہ وجود میں لائے اسے اپنے وجود کا مقصد پُورا کرنے کا طریقہ نہ سکھائے؟ پس درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کی تعلیم کا انتظام ہونا عجیب بات نہیں ہے، بلکہ یہ انتظام اگر اس کی طرف سے نہ ہوتا تو قابلِ تعجب ہوتا۔ پوری کائنات میں جو چیز بھی اُس نے بنائی ہے اس کو محض پیدا کر کے نہیں چھوڑ دیا ہے، بلکہ اس کو وہ موزوں ترین ساخت دی ہے جس سے وہ نظامِ فطرت میں اپنے حصے کا کام کرنے کے قابل ہو سکے، اور اس کام کو انجام دینے کا طریقہ اسے سکھایا ہے۔ خود انسان کے اپنے جسم کا ایک ایک رونگٹا اور ایک ایک خلیہ وہ کام سیکھ کر پیدا ہوا ہے جو اسے انسانی جسم میں انجام دینا ہے۔ پھر آخر انسان بجائے خود اپنے خالق کی تعلیم و رہنمائی سے بے نیاز یا محروم کیسے ہو سکتا تھا؟ قرآن مجید میں اس مضمون کو مختلف مقامات پر مختلف طریقوں سے سمجھایا گیا ہے۔ سورۂ لیل (آیت ۱۲) میں فرمایا اِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدٰى "رہنمائی کرنا ہماری ذمہ داری ہے"۔ سورۂ نحل (آیت ۹) میں ارشاد ہوا وَعَلَى اللّٰهِ قَصْدُ السَّبِيْلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ "یہ اللہ کے ذمہ ہے کہ سیدھا راستہ بتائے اور ٹیڑھے راستے بہت سے ہیں"۔ سورۂ طٰہٰ (آیات ۴۷-۵۰) میں ذکر آتا ہے کہ جب فرعون نے حضرت موسیٰؑ کی زبان سے پیغامِ رسالت سُن کر حیرت سے پوچھا کہ آخر وہ

سورج اور چاند ایک حساب کے پابند ہیں اور تارے اور درخت سب سجدہ ریز ہیں

تمہارا رب کونسا ہے جو میرے پاس رسول بھیجتا ہے، تو حضرت موسیٰ نے جواب دیا کہ رَبُّنَا الَّذِيْٓ اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰى "ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی مخصوص ساخت عطا کی اور پھر اس کی رہنمائی فرمائی" یعنی وہ طریقہ سکھایا جس سے وہ نظامِ وجود میں اپنے حصے کا کام کرسکے۔ یہی وہ دلیل ہے جس سے ایک غیر متعصب ذہن اس بات پر مطمئن ہو جاتا ہے کہ انسان کی تعلیم کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسولوں اور کتابوں کا آنا عین تقاضائے فطرت ہے۔

؁ اصل میں لفظ بیان استعمال ہوا ہے۔ اس کے ایک معنی تو اظہار ما فی الضمیر کے ہیں، یعنی بولنا اور اپنا مطلب و مدعا بیان کرنا۔ اور دوسرے معنی ہیں فرق و امتیاز کی وضاحت، جس سے مراد اس مقام پر خیر و شر اور بھلائی اور برائی کا امتیاز ہے۔ ان دونوں معنوں کے لحاظ سے یہ چھوٹا سا فقرہ اوپر کے استدلال کو مکمل کر دیتا ہے۔ بولنا وہ امتیازی وصف ہے جو انسان کو حیوانات اور دوسری ارضی مخلوقات سے ممیز کرتا ہے۔ یہ محض قوتِ گویائی ہی نہیں ہے، بلکہ اس کے پیچھے عقل و شعور، فہم و ادراک، تمیز و ارادہ اور دوسری ذہنی قوتیں کارفرما ہوتی ہیں جن کے بغیر انسان کی قوتِ ناطقہ کام نہیں کرسکتی۔ اس لیے بولنا دراصل انسان کے ذی شعور اور ذی اختیار مخلوق ہونے کی صریح علامت ہے۔ اور یہ امتیازی وصف جب اللہ تعالیٰ نے انسان کو عطا فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے تعلیم کی نوعیت بھی وہ نہیں ہوسکتی جو بے شعور اور بے اختیار مخلوق کی رہنمائی کے لیے موزوں ہے۔ اسی طرح انسان کا دوسرا اہم ترین امتیازی وصف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر ایک اخلاقی حس رکھ دی ہے جس کی وجہ سے وہ فطری طور پر نیکی اور بدی، حق اور ناحق، ظلم اور انصاف، بجا اور بے جا کے درمیان فرق کرتا ہے، اور یہ وجدان اور احساس انتہائی گمراہی و جہالت کی حالت میں بھی اس کے اندر سے نہیں نکلتا۔ ان دونوں امتیازی خصوصیات کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ انسان کی شعوری و اختیاری زندگی کے لیے تعلیم کا طریقہ اس پیدائشی طریقِ تعلیم سے مختلف ہو جس کے تحت مچھلی کو تیرنا اور پرندے کو اڑنا، اور خود انسانی جسم کے اندر پلک کو جھپکنا، آنکھ کو دیکھنا، کان کو سننا اور معدے کو ہضم کرنا سکھایا گیا ہے۔ انسان خود اپنی زندگی کے اس شعبے میں استاد اور کتاب اور مدرسے

اور تبلیغ وتلقین اور تحریر وتقریر اور بحث واستدلال جیسے ذرائع ہی کو وسیلۂ تعلیم مانتا ہے اور پیدائشی علم وشعور کو کافی نہیں سمجھتا۔ پھر یہ بات آخر کیوں عجیب ہو کہ انسان کے خالق پر اُس کی رہنمائی کی جو ذمہ داری عائد ہوتی ہے اسے ادا کرنے کے لیے اس نے رسول اور کتاب کو تعلیم کا ذریعہ بنایا ہے۔ جیسی مخلوق ویسی ہی اُس کی تعلیم۔ یہ سراسر ایک معقول بات ہے۔ "بیان" جس مخلوق کو سکھایا گیا ہو اس کے لیے "قرآن" ہی ذریعۂ تعلیم ہو سکتا ہے نہ کہ کوئی ایسا ذریعہ جو اُن مخلوقات کے لیے موزوں ہے جنہیں بیان نہیں سکھایا گیا ہے۔

۴۔ یعنی ایک زبردست قانون اور ایک اٹل ضابطہ ہے جس سے یہ عظیم انسان ستارے بندھے ہوئے ہیں۔ انسان وقت اور دن اور تاریخوں اور فصلوں اور موسموں کا حساب اسی وجہ سے کر رہا ہے کہ سورج کے طلوع وغروب اور مختلف منزلوں سے اس کے گزرنے کا جو قاعدہ مقرر کر دیا گیا ہے اُس میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوتا۔ زمین پر بے حد وحساب مخلوق زندہ ہی اس وجہ سے ہے کہ سورج اور چاند کو ٹھیک ٹھیک حساب کر کے زمین سے ایک خاص فاصلے پر رکھا گیا ہے اور اس فاصلے میں کمی وبیشی صحیح ناپ تول سے ایک خاص ترتیب کے ساتھ ہوتی ہے۔ ورنہ زمین سے ان کا فاصلہ کسی حساب کے بغیر بڑھ یا گھٹ جاتے تو یہاں کسی کا جینا ہی ممکن نہ رہتا۔ اسی طرح زمین کے گرد چاند اور سورج کے درمیان حرکات میں ایسا مکمل تناسب قائم کیا گیا ہے کہ چاند ایک عالمگیر جنتری بن کر رہ گیا ہے جو پوری باقاعدگی کے ساتھ ہر رات ساری دنیا کو قمری تاریخ بتا دیتی ہے۔

۵۔ اصل میں لفظ النَّجْم استعمال ہوا ہے جس کے معروف اور متبادر معنی تارے کے ہیں لیکن لغتِ عرب میں یہ لفظ ایسے پودوں اور بیل بوٹوں کے لیے بھی بولا جاتا ہے جن کا تنا نہیں ہوتا، مثلاً ترکاریاں، خربوزے، تربوز وغیرہ۔ مفسرین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ یہاں یہ لفظ کس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ابن عباس، سعید بن جبیرؒ، سُدّی اور سُفیان ثوری اس کو بے تنے والی نباتات کے معنی میں لیتے ہیں، کیونکہ اس کے بعد لفظ الشجر (درخت) استعمال فرمایا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہی معنی زیادہ مناسبت رکھتے ہیں۔ بخلاف اس کے مجاہد، قتادہ اور حسن بصری کہتے ہیں کہ نجم سے مراد یہاں بھی زمین کے بوٹے نہیں بلکہ آسمان کے تارے ہی ہیں، کیونکہ یہی اس کے معروف معنی ہیں۔ اس لفظ کو سُن کر سب سے پہلے آدمی کا

آسمان کو اُس نے بلند کیا اور میزان قائم کر دی۔[۸] اِس کا تقاضا یہ ہے کہ تم میزان میں خلل نہ ڈالو،

ذہن اسی معنی کی طرف جاتا ہے، اور شمس و قمر کے بعد تاروں کا ذکر بالکل فطری مناسبت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ مفسّرین و مترجمین کی اکثریت نے اگرچہ پہلے معنی کو ترجیح دی ہے، اور اُس کو بھی غلط نہیں کہا جا سکتا، لیکن ہمارے نزدیک حافظ ابن کثیر کی یہ رائے صحیح ہے کہ زبان اور مضمون دونوں کے لحاظ سے دوسرا مفہوم زیادہ قابلِ ترجیح نظر آتا ہے۔ قرآن مجید میں ایک دوسرے مقام پر بھی نجوم اور شجر کے سجدہ ریز ہونے کا ذکر آیا ہے اور وہاں نجوم کو تاروں کے سوا اور کسی معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ آیت کے الفاظ یہ ہیں اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ ۔ ۔ ۔ ۔ (الحج-۱۸) یہاں نجوم کا ذکر شمس و قمر کے ساتھ ہے اور شجر کا ذکر پہاڑوں اور جانوروں کے ساتھ، اور فرمایا گیا ہے کہ یہ سب اللہ کے آگے سجدہ ریز ہیں۔

[۷] یعنی آسمان کے تارے اور زمین کے درخت، سب اللہ تعالیٰ کے مطیع فرمان اور اس کے قانون کے پابند ہیں۔ جو ضابطہ ان کے لیے بنا دیا گیا ہے اس سے یک سرِ مُو تجاوز نہیں کر سکتے۔

ان دونوں آیتوں میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اُس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ کائنات کا سارا نظام اللہ تعالیٰ کا آفریدہ ہے اور اسی کی اطاعت میں چل رہا ہے۔ زمین سے لے کر آسمانوں تک نہ کوئی خود مختار ہے، نہ کسی اور کی خدائی اِس جہان میں چل رہی ہے، نہ خدا کی خدائی میں کسی کا کوئی دخل ہے، اور نہ کسی کا یہ مقام ہے کہ اسے معبود بنایا جائے۔ سب بندے اور غلام ہیں، آقا تنہا ایک ربِّ قدیر ہے۔ لہٰذا توحید ہی حق ہے جس کی تعلیم یہ قرآن دے رہا ہے۔ اس کو چھوڑ کر جو شخص بھی شرک یا کفر کر رہا ہے وہ دراصل کائنات کے پورے نظام سے برسرِ پیکار ہے۔

[۸] قریب قریب تمام مفسّرین نے یہاں میزان (ترازو) سے مراد عدل لیا ہے، اور میزان قائم کرنے کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کے اس پورے نظام کو عدل پر قائم کیا ہے۔ یہ بے حد و حساب تارے اور سیارے جو فضا میں گھوم رہے ہیں، یہ عظیم الشان قوتیں جو اس عالم میں کام کر رہی ہیں، اور یہ لاتعداد مخلوقات اور اشیاء جو اس جہان میں پائی جاتی ہیں، اِن سب کے درمیان اگر کمال درجہ کا عدل و توازن قائم

انصاف کے ساتھ ٹھیک تولو اور ترازو میں ڈنڈی نہ مارو۔ [۸]

زمین کو اس نے سب مخلوقات کے لیے بنایا۔[۱۰] اس میں ہر طرح کے بکثرت لذیذ پھل ہیں کھجور

کیا گیا ہوتا تو یہ کارگاہِ ہستی ایک لمحہ کے لیے بھی نہ چل سکتی تھی۔ خود اس زمین پر کروڑوں برس سے ہوا اور پانی اور خشکی میں جو مخلوقات موجود ہیں اُنہی کو دیکھ لیجیے۔ اُن کی زندگی اسی لیے تو برقرار ہے کہ ان کے اسبابِ حیات میں پُورا پُورا عدل اور توازن پایا جاتا ہے، ورنہ ان اسباب میں ذرہ برابر بھی بے اعتدالی پیدا ہو جائے تو یہاں زندگی کا نام ونشان تک باقی نہ رہے۔

[۸] یعنی چونکہ تم ایک متوازن کائنات میں رہتے ہو جس کا سارا نظام عدل پر قائم کیا گیا ہے اس لیے تمہیں بھی عدل پر قائم ہونا چاہیے۔ جس دائرے میں تمہیں اختیار دیا گیا ہے اس میں اگر تم بے انصافی کرو گے اور جن حق داروں کے حقوق تمہارے ہاتھ میں دیئے گئے ہیں اگر تم ان کے حق مارو گے تو یہ فطرتِ کائنات سے تمہاری بغاوت ہو گی۔ اِس کائنات کی فطرت ظلم وبے انصافی اور حق ماری کو قبول نہیں کرتی۔ یہاں ایک بڑا ظلم تو درکنار، ترازو میں ڈنڈی مار کر اگر کوئی شخص خریدار کے حصّے کی ایک تولہ بھر چیز بھی مار بیٹھتا ہے تو میزانِ عالم میں خلل برپا کر دیتا ہے ——— یہ قرآن کی تعلیم کا دوسرا اہم حصّہ ہے جو ان تین آیتوں میں بیان کیا گیا ہے۔ پہلی تعلیم ہے توحید۔ اور دوسری تعلیم ہے عدل۔ اِس طرح چند مختصر فقروں میں لوگوں کو بتا دیا گیا ہے کہ انسان کی رہنمائی کے لیے خدائے رحمان نے جو قرآن بھیجا ہے وہ کیا تعلیم لے کر آیا ہے۔

[۹] اب یہاں سے آیت ۵ تک اللہ تعالیٰ کی اُن نعمتوں اور اس کے اُن احسانات اور اُس کی قدرت کے اُن کرشموں کا ذکر کیا جا رہا ہے جن سے انسان اور جن دونوں متمتع ہو رہے ہیں اور جن کا فطری اور اخلاقی تقاضا یہ ہے کہ وہ کفر وایمان کا اختیار رکھنے کے باوجود خود اپنی مرضی سے بطوع ورغبت اپنے رب کی بندگی اور اطاعت کا راستہ اختیار کریں۔

[۱۰] اصل الفاظ ہیں زمین کو "اَنام" کے لیے وضع کیا۔ وضع کرنے سے مراد ہے تالیف کرنا، بنانا، تیار کرنا، رکھنا، ثبت کرنا۔ اور اَنام عربی زبان میں خلق کے لیے استعمال ہوتا ہے جس میں انسان اور دوسری سب زندہ مخلوقات شامل ہیں۔ ابن عباس کہتے ہیں کل شیٔ فیہ الروح، ہر ذی روح اَنام میں شمار ہوتا ہے۔

کے درخت ہیں جن کے پھل غلافوں میں لپٹے ہوتے ہیں۔ طرح طرح کے غلّے ہیں جن میں بھُوسا بھی ہوتا ہے اور دانہ بھی[۱۲]۔ پس اے جن و انس، تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں[۱۳] کو جھٹلاؤ گے[۱۴]؟

مجاہد اس کے معنی بیان کرتے ہیں خلائق۔ قتادہ، ابن زید، اور شعبی کہتے ہیں کہ سب جاندار انام ہیں۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ انس و جن دونوں اس کے مفہوم میں داخل ہیں۔ یہی معنی تمام اہلِ لغت نے بیان کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ اس آیت سے زمین کو ریاست کی ملکیت بنانے کا حکم نکالتے ہیں وہ ایک فضول بات کہتے ہیں۔ یہ باہر کے نظریات لا کر قرآن میں زبردستی ٹھونسنے کی ایک بھونڈی کوشش ہے جس کا ساتھ نہ آیت کے الفاظ دیتے ہیں نہ سیاق و سباق۔ انام صرف انسانی معاشرے کو نہیں کہتے بلکہ زمین کی دوسری مخلوقات بھی اس میں شامل ہیں۔ زمین کو انام کے لیے وضع کرنے کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ وہ سب کی مشترک ملکیت ہو۔ اور سابق عبارت بھی یہ نہیں بتا رہا ہے کہ کلام کا مدعا اس جگہ کوئی معاشی ضابطہ بیان کرنا ہے۔ یہاں تو مقصود دراصل یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمین کو اس طرح بنایا اور تیار کر دیا کہ یہ قسم قسم کی زندہ مخلوقات کے لیے رہنے بسنے اور زندگی بسر کرنے کے قابل ہو گئی۔ یہ آپ سے آپ ایسی نہیں ہو گئی ہے۔ خالق کے بنانے سے ایسی بنی ہے۔ اُس نے اپنی حکمت سے اس کو ایسی جگہ رکھا اور ایسے حالات اُس میں پیدا کیے جن سے یہاں زندہ انواع کا رہنا ممکن ہوا۔ (تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد سوم، النمل حواشی ۷۳-۷۴۔ جلد چہارم، یٰسٓ، حواشی ۲۹-۳۲۔ المومن، حواشی ۹۰-۹۱۔ حٰم السجدہ، حواشی ۱۱ تا ۱۳۔ الزخرف، حواشی ۷ تا ۱۰۔ الجاثیہ، حاشیہ ۷)

۱۲؎ یعنی آدمیوں کے لیے دانہ اور جانوروں کے لیے چارہ۔

۱۳؎ اصل میں لفظ آلاء استعمال ہوا ہے جسے آگے کی آیتوں میں بار بار دہرایا گیا ہے اور ہم نے مختلف مقامات پر اس کا مفہوم مختلف الفاظ میں ادا کیا ہے۔ اس لیے آغاز ہی میں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس لفظ میں معنی کی کتنی وسعت ہے اور اس میں کیا کیا مفہومات شامل ہیں۔

آلاء کے معنی اہلِ لغت اور اہلِ تفسیر نے بالعموم "نعمتوں" کے بیان کیے ہیں۔ تمام مترجمین نے بھی یہی اس لفظ کا ترجمہ کیا ہے۔ اور یہی معنی ابن عباس، قتادہ اور حسن بصری سے منقول ہیں۔ سب سے بڑی دلیل اس معنی کے صحیح ہونے کی یہ ہے کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنوں کے اس قول کو نقل فرمایا ہے کہ وہ اس

آیت کو سُن کر بار بار لَا بِشَیْءٍ مِّنْ نِعَمِكَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ کہتے تھے۔ لہٰذا زمانہ حال کے بعض محققین کی اس رائے سے ہمیں اتفاق نہیں ہے کہ آلاء نعمتوں کے معنی میں سرے سے استعمال ہی نہیں ہوتا۔

دوسرے معنی اس لفظ کے قدرت اور عجائبِ قدرت یا کمالاتِ قدرت ہیں۔ ابن جریر طبری نے ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ فبای اٰلاء ربکما کے معنی ہیں فبای قدرۃ اللہ۔ ابن جریر نے خود بھی آیات ۳۷-۳۸ کی تفسیر میں آلاء کو قدرت کے معنی میں لیا ہے۔ امام رازی نے بھی آیات ۱۴-۱۵-۱۶ کی تفسیر میں لکھا ہے "یہ آیات بیانِ نعمت کے لیے نہیں بلکہ بیانِ قدرت کے لیے ہیں۔" اور آیات ۲۲-۲۳ کی تفسیر میں وہ فرماتے ہیں "یہ اللہ تعالیٰ کے عجائبِ قدرت کے بیان میں ہے نہ کہ نعمتوں کے بیان میں۔"

اس کے تیسرے معنی ہیں خوبیاں، اوصافِ حمیدہ اور کمالات و فضائل۔ اس معنی کو اہلِ لغت اور اہلِ تفسیر نے بیان نہیں کیا ہے، مگر اشعارِ عرب میں یہ لفظ کثرت سے اس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ نابغہ کہتا ہے:

هم الملوك و ابناء الملوك لهم　　فضلٌ على الناس فی الآلاء والنِّعَم

وہ بادشاہ اور شاہزادے ہیں۔ اُن کو　　لوگوں پر اپنی خوبیوں اور نعمتوں میں فضیلت حاصل ہے

مُہَلہِل اپنے بھائی کُلَیب کے مرثیہ میں کہتا ہے:

الحزم والعزم کانا من طبائعه　　ما کلّ آلائه یا قوم اُحصیها

حزم اور عزم اس کے اوصاف میں سے تھے　　لوگو، میں اس کی ساری خوبیاں شمار نہیں کر رہا ہوں

فضالہ بن زید العدوانی غریبی کی برائیاں بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ غریب اچھا کام بھی کرے تو بُرا بنتا ہے اور:

وتحمد آلاء البخیل المدرهم

مالدار بخیل کے کمالات کی تعریف کی جاتی ہے

اَجدع ہمدانی اپنے گھوڑے کُمیت کی تعریف میں کہتا ہے:

ورضیتُ آلاء الكميت فمن يبع　　فرسا فليس جوادنا بمباع

مجھے کُمیت کے عمدہ اوصاف پسند ہیں ۔ اگر کوئی شخص کسی گھوڑے کو بیچتا ہے تو بیچے، ہمارا گھوڑا بکنے والا نہیں ہے ۔"

حماسہ کا ایک شاعر، جس کا نام ابوتمام نے نہیں لیا ہے، اپنے ممدوح ولید بن ادہم کے آلاء کا مرثیہ کہتا ہے :

اذا ما امرؤٌ اثنیٰ بآلاء میتٍ   فلا یبعد اللہ الولید بن ادھما

"جب بھی کوئی شخص کسی مرنے والے کی خوبیاں بیان کرے تو خدا نہ کرے کہ ولید بن ادہم اس موقع پر فراموش ہو۔"

فما کان مفراحا اذا الخیر مسّه   ولا کان منّانا اذا ھو انعما

"اس پر اچھے حالات آتے تو پھولتا نہ تھا   اور کسی پر احسان کرتا تو جتاتا نہ تھا ۔"

طَرَفَہ ایک شخص کی تعریف میں کہتا ہے :

کامل یجمع آلاء الفتیٰ   نَبِہٌ سید سادات خِضَمّ

"وہ کامل اور جوانمردی کے اوصاف کا جامع ہے ۔ شریف ہے، سرداروں کا سردار، دریا دل ۔"

اِن شواہد و نظائر کو نگاہ میں رکھ کر ہم نے لفظ آلاء کو اس کے وسیع معنی میں لیا ہے اور ہر جگہ موقع و محل کے لحاظ سے اُس کے جو معنی مناسب تر نظر آتے ہیں وہی ترجمے میں درج کر دیئے ہیں لیکن بعض مقامات پر ایک ہی جگہ آلاء کے کئی مفہوم ہو سکتے ہیں، اور ترجمے کی مجبوریوں سے ہم کو اس کے ایک ہی معنی اختیار کرنے پڑے ہیں، کیونکہ اردو زبان میں کوئی لفظ اتنا جامع نہیں ہے کہ وہ ان سارے مفہومات کو بیک وقت ادا کر سکے ۔ مثلاً اِس آیت میں زمین کی تخلیق اور اس میں مخلوقات کی رزق رسانی کے بہترین انتظامات کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے کہ تم اپنے رب کے کن کن "آلاء" کو جھٹلاؤ گے ۔ اس موقع پر آلاء صرف نعمتوں کے معنی ہی میں نہیں ہے، بلکہ اللہ جل شانہ کی قدرت کے کمالات اور اُس کی صفاتِ حمیدہ کے معنی میں بھی ہے ۔ یہ اس کی قدرت کا کمال ہے کہ اس نے اِس کرۂ خاکی کو اِس عجیب طریقے سے بنایا کہ اُس میں بے شمار اقسام کی زندہ مخلوقات رہتی ہیں اور طرح طرح کے پھل اور غلّے اس کے اندر پیدا ہوتے

ہیں۔ اور یہ اس کی صفاتِ حمیدہ ہی ہیں کہ اُس نے اِن مخلوقات کو پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ یہاں ان کی پرورش اور رزق رسانی کا بھی انتظام کیا، اور انتظام بھی اس شان کا کہ ان کی خوراک میں نری غذائیت ہی نہیں ہے بلکہ لذتِ کام و دہن اور ذوقِ نظر کی بھی اَن گنت رعایتیں ہیں۔ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کی کاریگری کے صرف ایک کمال کی طرف بطورِ نمونہ اشارہ کیا گیا ہے کہ کھجور کے درختوں میں پھل کس طرح غلافوں میں لپیٹ کر پیدا کیا جاتا ہے۔ اس ایک مثال کو نگاہ میں رکھ کر ذرا دیکھیے کہ کیلے، انار، سنترے، ناریل اور دوسرے پھلوں کے پیکنگ میں آرٹ کے کیسے کیسے کمالات دکھائے گئے ہیں، اور یہ طرح طرح کے غلّے اور دالیں اور حبوب، جو ہم بے فکری کے ساتھ پکا پکا کر کھاتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کو کیسی کیسی نفیس بالوں اور خوشوں کی شکل میں پیک کر کے اور نازک چھلکوں میں لپیٹ کر پیدا کیا جاتا ہے۔

سکلہ جھٹلانے سے مراد وہ متعدد رویّے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور اس کی قدرت کے کرشموں اور اس کی صفاتِ حمیدہ کے معاملے میں لوگ اختیار کرتے ہیں، مثلاً:

بعض لوگ سرے سے یہی نہیں مانتے کہ ان ساری چیزوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ یہ سب کچھ محض مادّے کے اتفاقی ہیجان کا نتیجہ ہے، یا ایک حادثہ ہے جس میں کسی حکمت اور صناعی کا کوئی دخل نہیں۔ یہ کھلی کھلی تکذیب ہے۔

بعض دوسرے لوگ یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ اِن چیزوں کا پیدا کرنے والا اللہ ہی ہے مگر اس کے ساتھ دوسروں کو خدائی میں شریک ٹھیراتے ہیں، اُس کی نعمتوں کا شکریہ دوسروں کو ادا کرتے ہیں، اور اس کا رزق کھا کر دوسروں کے گن گاتے ہیں۔ یہ تکذیب کی ایک اور شکل ہے۔ ایک آدمی جب تسلیم کرے کہ آپ نے اُس پر فلاں احسان کیا ہے، اور پھر اُسی وقت آپ کے سامنے کسی ایسے شخص کا شکریہ ادا کرنے لگے جس نے درحقیقت اس پر وہ احسان نہیں کیا ہے، تو آپ خود کہہ دیں گے کہ اس نے بدترین احسان فراموشی کا ارتکاب کیا ہے، کیونکہ اس کی یہ حرکت اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ وہ آپ کو نہیں بلکہ اس شخص کو اپنا محسن مان رہا ہے جس کا وہ شکریہ ادا کر رہا ہے۔

کچھ اور لوگ ہیں جو ساری چیزوں کا خالق اور تمام نعمتوں کا دینے والا اللہ تعالیٰ ہی کو مانتے

انسان کو اس نے ٹھیکری جیسے سوکھے سڑے ہوئے گارے سے بنایا[۱۳] اور جن کو آگ کی

ہیں، مگر اس بات کو نہیں مانتے کہ انھیں اپنے خالق و پروردگار کے احکام کی اطاعت اور اس کی ہدایات کی پیروی کرنی چاہیے۔ یہ احسان فراموشی اور انکارِ نعمت کی ایک اور صورت ہے، کیونکہ جو شخص یہ حرکت کرتا ہے وہ نعمت کو ماننے کے باوجود نعمت دینے والے کے حق کو جھٹلاتا ہے۔

کچھ اور لوگ زبان سے نہ نعمت کا انکار کرتے ہیں نہ نعمت دینے والے کے حق کو جھٹلاتے ہیں، مگر عملاً اُن کی زندگی اور ایک منکر و مکذب کی زندگی میں کوئی قابلِ ذکر فرق نہیں ہوتا۔ یہ تکذیب بالقول نہیں بلکہ تکذیب بالفعل ہے۔

[۱۳] تخلیق انسانی کے ابتدائی مراتب جو قرآن مجید میں بیان کیے گئے ہیں ان کی سلسلہ وار ترتیب مختلف مقامات کی تصریحات کو جمع کرنے سے یہ معلوم ہوتی ہے: (۱) تُراب، یعنی مٹی یا خاک (۲) طین، یعنی گارا جو مٹی میں پانی ملا کر بنایا جاتا ہے۔ (۳) طین لازب، لیس دار گارا، یعنی وہ گارا جس کے اندر کافی دیر تک پڑے رہنے کے باعث لیس پیدا ہو جائے۔ (۴) حَمَأٍ مسنون، وہ گارا جس کے اندر بُو پیدا ہو جائے (۵) صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ کَالْفَخَّار، یعنی وہ سڑا ہوا گارا جو سُوکھنے کے بعد پکی ہوئی مٹی کے ٹھیکرے جیسا ہو جائے۔ (۶) بَشَر جو مٹی کی اس آخری صورت سے بنایا گیا، جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رُوح پھونکی، جس کو فرشتوں سے سجدہ کرایا گیا، اور جس کی جنس سے اس کا جوڑا پیدا کیا گیا۔ (۷) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ۔ پھر آگے اس کی نسل ایک حقیر پانی جیسے سَت سے چلائی گئی جس کے لیے دوسرے مقامات پر نطفہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ان مدارج کے لیے قرآن مجید کی حسبِ ذیل آیات کو ترتیب وار ملاحظہ کیجیے: كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ (آل عمران - ۵۹)۔ بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ (السجدہ - ۷)۔ اِنَّا خَلَقْنٰهُمْ مِّنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ (الصافات - ۱۱)۔ چوتھا اور پانچواں مرتبہ آیت زیرِ تفسیر میں بیان ہو چکا ہے۔ اور اس کے بعد کے مراتب اِن آیات میں بیان کیے گئے ہیں: اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ (ص - ۷۱-۷۲)۔ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ

لپیٹ سے پیدا کیا۔[۱۵] پس اے جن و انس، تم اپنے رب کے کن کن عجائبِ قدرت[۱۶] کو جھٹلاؤ گے؟

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (النساء-۱)۔ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ (السجدہ-۸)۔ فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ (الحج-۵)۔

۱۵؎ اصل الفاظ ہیں مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ۔ نار سے مراد ایک خاص نوعیت کی آگ ہے نہ کہ وہ آگ جو لکڑی یا کوئلہ جلانے سے پیدا ہوتی ہے۔ اور مارج کے معنی ہیں خالص شعلہ جس میں دھواں نہ ہو۔ اِس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح پہلا انسان مٹی سے بنایا گیا، پھر تخلیق کے مختلف مدارج سے گزرتے ہوئے اُس کا لبدِ خاکی نے گوشت پوست کے زندہ بشر کی شکل اختیار کی اور آگے اس کی نسل نطفہ سے چلی، اسی طرح پہلا جن خالص آگ کے شعلے، یا آگ کی لپٹ سے پیدا کیا گیا، اور بعد میں اس کی ذرّیت سے جنوں کی نسل پیدا ہوئی۔ اُس پہلے جن کی حیثیت جنوں کے معاملہ میں وہی ہے جو آدم علیہ السّلام کی حیثیت انسانوں کے معاملہ میں ہے۔ جس طرح زندہ بشر بن جانے کے بعد حضرت آدم اور ان کی نسل سے پیدا ہونے والے انسانوں کے جسم کو اُس مٹی سے کوئی مناسبت باقی نہ رہی جس سے ان کو پیدا کیا گیا تھا۔ اگرچہ اب بھی ہمارا جسم پورا کا پورا زمین ہی کے اجزاء سے مرکب ہے، لیکن ان اجزاء نے گوشت پوست اور خون کی شکل اختیار کر لی ہے اور جان پڑنے کے بعد وہ تودۂ خاک کی بہ نسبت ایک بالکل ہی مختلف چیز بن گیا ہے۔ ایسا ہی معاملہ جنوں کا بھی ہے۔ اُن کا وجود بھی اصلاً ایک آتشیں وجود ہی ہے، لیکن جس طرح ہم محض تودۂ خاک نہیں ہیں اسی طرح وہ بھی محض شعلۂ آتش نہیں ہیں۔

اِس آیت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ جن مجرد رُوح نہیں ہیں بلکہ ایک خاص نوعیت کے مادی اجسام ہی ہیں، مگر چونکہ وہ خالص آتشیں اجزاء سے مرکب ہیں اس لیے وہ خاکی اجزاء سے بنے ہوئے انسانوں کو نظر نہیں آتے۔ اسی چیز کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے کہ اِنَّهُ يَرٰىكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهٗ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ "وہ شیطان اور اس کا قبیلہ تم کو ایسی جگہ سے دیکھ رہا ہے جہاں تم اُس کو نہیں دیکھتے" (الاعراف-۲۷)۔ اسی طرح جنوں کا سریع الحرکت ہونا، ان کا بہ آسانی مختلف شکلیں اختیار کر لینا، اور اُن مقامات پر غیر محسوس طریقے سے نفوذ کر جانا جہاں خاکی اجزاء سے

بنی ہوئی چیزیں نفوذ نہیں کر سکتیں، یا نفوذ کرتی ہیں تو اُن کا نفوذ محسوس ہو جاتا ہے، یہ سب امور بھی اسی وجہ سے ممکن اور قابلِ فہم ہیں کہ وہ فی الاصل آتشیں مخلوق ہیں۔

دوسری بات اِس سے یہ معلوم ہوئی کہ جِن نہ صرف یہ کہ انسان سے بالکل الگ نوعیت کی مخلوق ہیں، بلکہ ان کا مادۂ تخلیق ہی انسان، حیوان، نباتات اور جمادات سے قطعی مختلف ہے۔ یہ آیت صریح الفاظ میں اُن لوگوں کے خیال کی غلطی ثابت کر رہی ہے جو جِنوں کو انسانوں ہی کی ایک قسم قرار دیتے ہیں۔ وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ مٹی سے انسان کو اور آگ سے جِن کو پیدا کرنے کا مطلب دراصل دو قسم کے لوگوں کی مزاجی کیفیت کا فرق بیان کرنا ہے، ایک قسم کے انسان منکسر المزاج ہوتے ہیں اور وہی سچے معنوں میں انسان ہیں، اور دوسری قسم کے انسان آتش کے پرکالے اور شعلہ مزاج ہوتے ہیں جنہیں آدمی کے بجائے شیطان کہنا زیادہ صحیح ہوتا ہے۔ لیکن یہ قرآن کی تفسیر نہیں بلکہ تحریف ہے۔ اوپر حاشیہ نمبر ۴ میں ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ دکھایا ہے کہ قرآن مجید مٹی سے انسان کے پیدا کیے جانے کا مطلب کتنی وضاحت کے ساتھ خود بیان کرتا ہے۔ کیا ان ساری تفصیلات کو پڑھ کر کوئی معقول آدمی یہ معنی لے سکتا ہے کہ ان ساری باتوں کا مقصد محض اچھے انسانوں کے منکسر المزاج ہونے کی تعریف بیان کرنا ہے؟ پھر آخر یہ بات کسی صحیح العقل آدمی کے ذہن میں کیسے آسکتی ہے کہ انسان کی تخلیق سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے سے کرنے، اور جِن کی تخلیق خالص آگ کے شعلے سے کرنے کا مطلب ایک ہی نوعِ انسانی کے دو مختلف المزاج افراد یا گروہوں کی جداگانہ اخلاقی خصوصیات کا فرق ہے؟ (مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، تفسیر سورۂ ذاریات، حاشیہ ۵۳)

۱۶؎ یہاں موقع کی مناسبت سے آلاء کے معنی "عجائبِ قدرت" زیادہ موزوں ہیں، لیکن اس میں نعمت کا پہلو بھی موجود ہے۔ مٹی سے انسان جیسی، اور آگ کے شعلے سے جِن جیسی حیرت انگیز مخلوقات کو وجود میں لے آنا جس طرح خدا کی قدرت کا ایک عجیب کرشمہ ہے، اسی طرح ان دونوں مخلوقوں کے لیے یہ بات ایک عظیم نعمت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو نہ صرف وجود بخشا بلکہ ہر ایک کی ساخت ایسی رکھی اور ہر ایک کے اندر ایسی قوتیں اور صلاحیتیں ودیعت فرما دیں جن سے

دونوں مشرق اور دونوں مغرب، سب کا مالک و پروردگار وہی ہے۔[۱۵] پس اے جن و انس، تم اپنے رب کی کن کن قدرتوں[۱۶] کو جھٹلاؤ گے؟

یہ دنیا میں بڑے بڑے کام کرنے کے قابل ہو گئے۔ اگرچہ جنوں کے متعلق ہمارے پاس زیادہ معلومات نہیں ہیں، مگر انسان تو ہمارے سامنے موجود ہے۔ اس کو انسانی دماغ دینے کے ساتھ مچھلی یا پرندے یا بندر کا جسم دے دیا جاتا تو کیا اس جسم کے ساتھ وہ اس دماغ کی صلاحیتوں سے کوئی کام لے سکتا تھا؟ پھر کیا یہ اللہ کی نعمتِ عظمیٰ نہیں ہے کہ جن قوتوں سے اس نے انسان کے دماغ کو سرفراز فرمایا تھا ان سے کام لینے کے لیے موزوں ترین جسم بھی عطا فرمایا؟ یہ ہاتھ، یہ پاؤں، یہ آنکھیں، یہ کان، یہ زبان اور یہ قامتِ راست ایک طرف، اور یہ عقل و شعور، یہ فکر و خیال، یہ قوتِ ایجاد و قوتِ استدلال، اور یہ صناعی و کاریگری کی صلاحیتیں دوسری طرف، ان دونوں کو ایک دوسرے کے بالمقابل رکھ کر دیکھیے تو محسوس ہو گا کہ بنانے والے نے ان کے درمیان غایت درجے کی مناسبت رکھی ہے جو اگر نہ ہوتی تو دنیا میں انسان کا وجود بے معنی ہو کر رہ جاتا۔ پھر یہی چیز اللہ تعالیٰ کی صفاتِ حمیدہ پر بھی دلالت کرتی ہے۔ آخر علم، حکمت، رحمت اور کمال درجہ کی قوتِ تخلیق کے بغیر اس شان کے انسان اور جن کیسے پیدا ہو سکتے تھے؟ اتفاقی حوادث اور خود بخود کام کرنے والے اندھے بہرے قوانینِ فطرت تخلیق کے یہ معجزے کیسے دکھا سکتے ہیں؟

[۱۵] دو مشرقوں اور دو مغربوں سے مراد جاڑے کے چھوٹے سے چھوٹے دن اور گرمی کے بڑے سے بڑے دن کے مشرق و مغرب بھی ہو سکتے ہیں، اور زمین کے دونوں نصف کروں کے مشرق و مغرب بھی۔ جاڑے کے سب سے چھوٹے دن میں سورج ایک نہایت تنگ زاویہ بنا کر طلوع و غروب ہوتا ہے، اور اس کے برعکس گرمی کے سب سے بڑے دن میں وہ انتہائی وسیع زاویہ بناتے ہوئے نکلتا اور ڈوبتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان ہر روز اس کا مطلع اور مغرب مختلف ہوتا رہتا ہے جس کے لیے ایک دوسرے مقام پر قرآن میں رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ (المعارج ۔ ۴۰) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ اسی طرح زمین کے ایک نصف کرے میں جس وقت سورج طلوع ہوتا ہے

دو سمندروں کو اس نے چھوڑ دیا کہ باہم مل جائیں، پھر بھی ان کے درمیان ایک پردہ حائل ہے
جس سے وہ تجاوز نہیں کرتے ۔[19] پس اسے جن و انس، تم اپنے رب کی قدرت کے کن کن کرشموں کو جھٹلاؤ گے

اُسی وقت دوسرے نصف کرے میں وہ غروب ہوتا ہے۔ یوں بھی زمین کے دو مشرق اور دو مغرب بن جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان دونوں مشرقوں اور مغربوں کا رب کہنے کے کئی معنی ہیں۔ ایک یہ کہ اسی کے حکم سے سورج کے طلوع و غروب اور سال کے دوران میں ان کے مسلسل بدلتے رہنے کا یہ نظام قائم ہے۔ دوسرے یہ کہ زمین اور سورج کا مالک و فرمانروا وہی ہے، ورنہ ان دونوں کے رب الگ الگ ہوتے تو زمین پر سورج کے طلوع و غروب کا یہ باقاعدہ نظام کیسے قائم ہو سکتا تھا اور دائماً کیسے قائم رہ سکتا تھا۔ تیسرے یہ کہ ان دونوں مشرقوں اور دونوں مغربوں کا مالک و پروردگار وہی ہے، ان کے درمیان رہنے والی مخلوقات اُسی کی ملک ہیں، وہی ان کو پال رہا ہے، اور اسی پرورش کے لیے اُس نے زمین پر سورج کے ڈوبنے اور نکلنے کا یہ حکیمانہ نظام قائم کیا ہے۔

۱۸ یہاں بھی اگرچہ موقع و محل کے لحاظ سے آلاء کا مفہوم "قدرت" زیادہ نمایاں محسوس ہوتا ہے، مگر ساتھ ہی "نعمت" اور "صفات حمیدہ" کا پہلو بھی اس میں موجود ہے۔ یہ بڑی نعمت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورج کے طلوع و غروب کا یہ قاعدہ مقرر کیا، کیونکہ اس کی بدولت فصلوں اور موسموں کے وہ تغیرات باقاعدگی سے رونما ہوتے ہیں جن سے انسان و حیوان اور نباتات سب کے لیے بے شمار مصالح وابستہ ہیں۔ اسی طرح یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت و ربوبیت اور حکمت ہی تو ہے کہ اس نے جن مخلوقات کو زمین پہ پیدا کیا تھا ان کی ضرورتوں کو ملحوظ رکھ کر اپنی قدرت سے یہ انتظامات کر دیئے۔

۱۹ تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد سوم، سورۂ فرقان حاشیہ ۶۸۔

اسلامی قانونِ تعزیرات

حدودِ شرعیہ

از: ڈاکٹر عبدالعزیز عامر

ترجمہ: سیّد معروف شاہ صاحب

"حد" اور "تعزیر" کا فرق اسلامی شریعت نے جرائم اور سزاؤں کی اقسام کے معاملہ میں ایک خاص طریقہ اختیار کیا ہے۔ جرائم کی ایک قلیل تعداد ایسی ہے جن کے لیے مخصوص سزائیں مقرر کر دی گئی ہیں ان میں سے بعض کو "حد" اور بعض کو "قصاص" کہا گیا ہے۔ رہے ان کے سوا دوسرے جرائم تو ان کے لیے کوئی خاص سزا مقرر نہیں کی گئی بلکہ صاحبِ اختیار اداروں اور ججوں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ ان کے لیے مناسبِ حال سزا تجویز کریں۔ ان سزاؤں کو تعزیرات کہا جاتا ہے اور یہی اس مقام پر ہمارا موضوعِ بحث ہیں۔

اس موضوع پر کچھ کہنے سے پہلے میں یہ ضروری سمجھتا ہوں کہ اُن جرائم اور اُن کی سزاؤں کے بارے میں چند کلمات کہوں جن کی سزائیں مقرر ہیں تاکہ اسلامی شریعت میں مختلف جرائم اور ان کے لیے مقرر شدہ سزاؤں کا بنیادی فرق واضح ہو جائے۔ اس کے بعد اس طریقے کی علت اور اہمیت بیان کرنے کی کوشش کروں گا۔

قابلِ حد جرائم حد کا لغوی مفہوم "روکنا" ہے۔ بعض سزاؤں کو حد اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب سے "روکتی" ہیں۔ فقہاء نے حد کی تعریف یوں کی ہے کہ "وہ ایک مقرر سزا ہے جو بطور حقِ خداوندی واجب ہے"۔ اس تعریف ہی سے واضح ہو جاتا ہے کہ حدود میں سزا پہلے سے من جانب شارع مقرر ہوتی ہے اور وہ بطور حقِ خداوندی واجب ہے، کیونکہ جن جرائم میں شارع

کی طرف سے سزائیں مقرر کردی گئی ہیں، معاشرتی نقطۂ نظر سے وہ حد درجہ قابلِ توجہ اور اہم ہوتی ہیں۔[1]

جن جرائم پر حد واجب ہے وہ یہ ہیں: چوری، ڈاکہ، زنا، قذف، شراب خوری، ارتداد، اور بغاوت جس کے معاملہ میں کسی قدر اختلاف ہے۔ اِن جرائم اور اُن کی سزاوں سے ہم بالاختصار بحث کرتے ہیں۔

چوری | فقہاء نے چوری کے جرم کی تعریف یوں کی ہے: "کسی عاقل و بالغ شخص کا خفیہ طور پر، کسی شبہ کے بغیر، کسی دوسرے شخص کا ایسا مال لے لینا جو ہاتھ کاٹنے کے نصاب کے برابر ہو، کسی محفوظ جگہ میں ہو، مالیت رکھتا ہو اور جلدی خراب ہو جانے والا نہ ہو"[2] اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ چوری کی اہم شرائط یہ ہیں کہ چور عاقل و بالغ ہو۔ چوری شدہ چیز مالیت رکھتی ہو، اس کی قیمت نصاب قطع ید تک پہنچتی ہو، اور وہ محفوظ مقام پر ہو۔[3]

---

[1] دیکھیے تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق مصنفہ امام زیلعی ج ۳ طبع اوّل، مطبع امیریہ بولاق مصر ۱۳۱۳ھ "حد" کے حق اللہ ہونے کی بنیاد کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ جرائم سے جو حقوق پیدا ہوتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک حقوق اللہ، جنہیں مغربی فلسفۂ قانون میں (PUBLIC RIGHTS) کہا جاتا ہے۔ دوسرے حقوق العباد یا حقوق اشخاص (PRIVATE RIGTS)۔ ایک حق کو "حق اللہ" اس حالت میں قرار دیا جاتا ہے جبکہ وہ یا تو خالص اللہ کا حق ہو یا اس میں اللہ کا حق غالب ہو۔ بخلاف اس کے افراد کا حق اُس وقت تصور ہوتا ہے جبکہ وہ یا تو خالصتہً ایک شخصی حق ہو یا اس میں افراد کا حق غالب ہو۔ شریعت میں اُس سزا کو اللہ کا حق کہا جائے گا جو مصلحتِ عامہ کے پیشِ نظر مقرر کی گئی ہو، مثلاً امن و سلامتی کا قیام اور دفع فساد۔ جن جرائم میں حدود مقرر ہیں ان کی سزاؤں کو اللہ کا حق اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کی وجہ سے رونما ہونے والا فساد عوام الناس کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے اور سزا کا نفع بحیثیت مجموعی معاشرے کو پہنچتا ہے۔ ملاحظہ ہو التشریع الجنائی الاسلامی۔ عبدالقادر عودہ، حصہ اول، طبع ۲ ۱۳۸۹ھ ۱۹۶۰ء قسم عام ص ۸۰ اور اس کے بعد۔ [2] فتح القدیر جلد ۵ ص ۱۲۰

[3] یہ قول جمہور فقہاء کا ہے۔ بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ داؤد ظاہری اور حسن بصری

چوری کی سزا نص سے ثابت ہے۔ اللہ کا فرمان ہے کہ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَھُمَا جَزَآءً بِمَا کَسَبَا نَکَالًا مِّنَ اللّٰہِ (اور چور خواہ مرد ہو یا عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے عبرتناک سزا۔ المائدہ۔ ۳۸) جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں چوری کی سزا کے طور پر جس قطع ید کا حکم ہے اُس سے مراد دایاں ہاتھ کو کلائی سے کاٹنا ہے۔ خوارج کہتے ہیں کہ قطعِ ید کے حکم سے مقصود کندھے تک ہاتھ کاٹنا ہے کیونکہ ید کا اطلاق انگلیوں کے سروں سے لیکر بغل تک تمام عضو پر ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعض دوسرے لوگوں نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ صرف انگلیوں کا کاٹنا مناسب ہے کیونکہ انگلیوں ہی سے پکڑنے کا کام لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ آخری قول نص کے خلاف ہے۔ عبارت میں "قطعِ ید" کا ذکر ہے نہ کہ "قطعِ اصابع (انگلیاں کاٹنے) کا۔ ہاتھ کاٹنا کبھی کلائی سے ہوتا ہے، کبھی کہنیوں سے اور کبھی کندھے یا شانے سے۔ آیت کا یہ ابہام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے دور ہو جاتا ہے آپ نے حکم دیا کہ چور کا ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے۔ نیز کلائی تک کاٹنا وہ مقدار ہے جو یقینی طور پر نص سے معلوم ہوتی ہے، لہٰذا اسے لے لیا جائے گا۔ نیز معاملہ سزا کا ہے اور سزا میں وہی مفہوم لیا جاتا ہے جو یقینی ہو[1]۔

ڈکیتی | اِس جرم کی سزا میں اصل الاصول یہ آیت ہے:

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ — جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ لڑتے

قلیل وکثیر دونوں میں قطعِ ید کے قائل ہیں۔ خوارج کا بھی یہی قول ہے۔ اور متکلمین کا ایک گروہ بھی یہی بات کہتا ہے۔ اہل الظاہر اور اہل حدیث میں سے ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ قدرِ نصاب پر ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ وہ محفوظ جگہ میں نہ ہو۔ دیکھیے بدایۃ المجتہد، جز ۲ ص ۳۷۳، ۳۷۷، طبع اول ۱۳۲۹ھ، مطبع جمالیہ مصر۔ الاحکام السلطانیہ ماوردی، ص ۲۱۴، ۲۱۵ مطبعۃ الوطن مصر ۱۲۹۸ھ۔

[1] المبسوط، سرخسی، جز ۹ ص ۱۳۳، ۱۳۴۔ طبع ۱۳۳۴ھ

وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ۔ (المائدہ ۳۳)

ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں، ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کیے جائیں یا سُولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلا وطن کر دیئے جائیں۔

اگرچہ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں مرتد ہو گئے تھے اور اونٹ لے بھاگے تھے، جس کی پاداش میں ان کو گرفتار کر کے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کا حکم دیا گیا تھا اور ان کی آنکھوں کو گرم سلاخوں سے پھوڑ دینے کا حکم دیا گیا تھا لیکن جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت ڈاکوؤں اور رہزنوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور جمہور ہی کا قول درست معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اوپر کی آیت کے بعد مزید ارشاد ہوا ہے کہ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ (مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ (المائدہ ۔۳۴) اس آیت کی رُو سے ایسے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ پکڑے جانے سے پہلے توبہ کر چکے ہوں۔ یہ شرط کفار کی توبہ قبول کرنے کے معاملے میں نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم محاربین ہی کے لیے ہے۔[۱]

اب رہا یہ سوال کہ محاربہ سے مراد کیا ہے؟ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شہروں سے باہر ہتھیار لے کر رہزنی کرنا اور مسلح ڈاکے ڈالنا "محاربہ" (یعنی اسلامی حکومت کے خلاف برسرِپیکار ہونا) ہے جس پر حد واجب ہو گی۔ لیکن اسلحہ کے بغیر فساد کرنا اور آبادی کے اندر لڑنا محاربہ ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ اسلحہ کے بغیر جنگجوئی کے بارے میں بعض کی رائے یہ ہے کہ صرف تیز دھار والے اسلحہ اٹھانا ہی محاربت میں شمار ہو گا۔ اور بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اس امر پر اجماع

---

[۱] بدایۃ المجتہد، ابن رشد حصہ ۲ ص ۳۷۹، ۳۸۰۔ مُعِینُ الحکّام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام ص ۱۸۵ طبع اول امیریہ، بولاق، مصر ۱۳۰۰ھ۔

ہے کہ محاربت تیز دھار والے اسلحہ سے لڑنے تک محدود نہیں ہے بلکہ ٹھوس چیزوں (مثلاً لاٹھیوں) سے لڑنا بھی محاربہ ہی ہے۔ لیکن صحیح رائے وہی ہے جسے جمہور نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص بھی مال لینے کی غرض سے لڑے، خواہ وہ اسلحہ استعمال کرے یا لاٹھی یا پتھر، یا لڑائی کے کسی دوسرے ذریعہ سے کام لے، وہ محارب ہے اور اس پر محاربین کا حکم جاری ہوگا۔[1]

رہا آبادی میں محاربت کا مسئلہ تو امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ موجب حد محاربت نہیں ہے۔ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ قابل حد محاربت ہے۔ اور یہی قول امام شافعی، حنابلہ اور بعض حنفیہ کا ہے۔ بلکہ اسے مستوجب حد سمجھنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ آبادیاں امن و اطمینان کی جگہ ہوتی ہیں اور ان میں لوگ ایک دوسرے کے ناصر و مددگار ہوتے ہیں۔ ایسی جگہ زبردستی لوٹ مار کرنا شرپسند عناصر کی دلیری کی علامت ہے اور یہ بات اس کا تقاضا کرتی ہے کہ انہیں سخت سے سخت سزا دی جائے۔ نیز یہ کہ آبادی میں ڈکیتی کرنے والے اکثر حالات میں آدمی کا سب مال لے جاتے ہیں، درآنحالیکہ راستوں پر گزرتے ہوئے انسان کے پاس اس کا پورا مال نہیں ہوتا۔ یہی رائے درست ہے کیونکہ شہروں میں مجرم زیادہ دلیر اور طاقتور ہوتے ہیں۔[2]

ڈکیتی کے بارے میں جو احکام وارد ہیں، ان کے متعلق امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ان میں مختلف حالات کا حکم مختلف ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے کسی شاہراہ عام کو صرف پرخطر بنا دیا ہو، لیکن کسی کو نہ قتل کیا ہو نہ کسی کا مال لوٹا ہو تو اسے صرف جلاوطن کیا جائے گا۔ اور جس نے

---

[1] بدایۃ المجتہد حصہ دوم ص ۳۸۰۔

[2] السیاستہ الشرعیہ، ابن تیمیہ ص ۳۹۔ بدایۃ المجتہد ابن رُشد حصہ دوم ص ۳۸۰۔ ابن رُشد نے لکھا ہے کہ امام شافعی نے "شوکت" کو محارب قرار دیئے جانے کے لیے شرط قرار دیا ہے اور مجرمین کی تعداد کا وہ لحاظ نہیں کرتے۔ شوکت کا مفہوم یہ ہے کہ حملہ آور کے پاس طاقت ہو جس سے وہ دوسرے کو مغلوب کر سکتا ہو۔ اس لیے وہ آبادی سے دوری کو شرط قرار دیتے ہیں کیونکہ وہیں ڈاکو اپنے شکار کو مغلوب کر سکتے ہیں۔ البتہ امام شافعی یہ بھی فرماتے ہیں کہ جب حکومت کمزور ہو اور ڈاکوؤں کو شہروں میں بھی غلبہ حاصل

مال لوٹا ہو اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے گا۔ اور جس نے قتل تو کیا لیکن مال نہیں چھینا اُسے قتل کیا جائے گا۔ اور جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی لیا تو اس کے بارے میں حاکم کو اختیار ہے کہ یا تو اس کا ہاتھ پاؤں کاٹ کر اُسے سُولی پر چڑھا دے یا ہاتھ پاؤں نہ کاٹے اور صرف قتل کر دے۔

امام ابو یوسف سے یہ روایت ہے کہ مجرم کو سُولی دینے سے معاف نہ کیا جائے۔ اور ابوالحسن نے امام ابو یوسف سے یہ قول نقل کیا ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد حاکم اسے تین دن تک سُولی پر چڑھائے رکھے اور پھر ورثا کے حوالے کر دے۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ اسے قتل تو کیا جائے مگر سُولی پر نہ چڑھایا جائے، کیونکہ قطع کے ساتھ سُولی پر چڑھانا دو سزائیں ہیں اور ان میں سے ہر ایک جُدا حالت سے مقید ہے، لہٰذا ان دونوں کو جمع نہ کیا جائے۔[1]

دوسرے بہت سے فقہا، جن میں امام شافعی اور امام احمد شامل ہیں، کہتے ہیں کہ ڈاکوؤں نے اگر قتل کے ساتھ مال بھی لیا ہو تو انہیں قتل کے ساتھ سُولی پر بھی چڑھایا جائے گا لیکن اگر مال نہ لیا ہو تو قتل کر دیئے جائیں گے سُولی پر نہ چڑھایا جائے گا۔ اور اگر صرف مال لیا ہو اور قتل نہ کیا ہو تو ان کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ لیکن اگر انہوں نے راستوں کو پُرخطر بنا دیا ہو تو جلاوطن کرنے پر اکتفا کیا جائے گا۔ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے قریب ہے۔[2]

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ڈاکو نے اگر قتل کا ارتکاب کیا ہے تو اس کا قتل ضروری ہے، مگر

۵۔ ہو جائے تو شہر میں بھی ڈاکہ مارنے والے کو "محارب" قرار دیا جائے گا۔ باقی تمام حالتوں میں زبردستی مال چھیننے کو اختلاس (لوٹ) سمجھا جائے گا نہ کہ "محاربہ"۔ (واضح رہے کہ محاربہ کا لفظ اسلامی قانون میں قریب اسی معنی میں استعمال ہوا ہے جس میں تعزیراتِ ہند WAGING WAR AGAINST THE KING کے الفاظ استعمال کرتی ہے)۔

[1] معین الحکام ص ۱۸۵

[2] السیاستہ الشرعیہ، ابن تیمیہؒ ص ۳۶۔

حاکم کو اس صورت میں مُجرم کو ہاتھ پاؤں کاٹنے اور جلاوطنی کی سزا دینے کا اختیار نہیں ہے البتہ اختیار صرف اس امر کا ہے کہ اسے قتل کرے یا سُولی پر چڑھا دے۔ اور اگر اس نے صرف مال لیا ہے قتل نہیں کیا، تو اس صورت میں امام کو قتل یا سُولی یا قطع کا اختیار تو ہے مگر جلاوطن کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور اگر اس سے صرف راستے کو خطرہ لاحق ہُوا ہے تو امام کو اس کے قتل، سُولی، قطع اور جلاوطنی سب کا اختیار ہے۔ امام مالک کے نزدیک سزاؤں میں اختیار دیئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ امام کے اجتہاد پر مدار ہے۔ اگر ڈاکو کوئی ایسا سرغنہ ہے جس کا حکم چلتا ہو اور وہ صاحبِ رائے و تدبیر ہے تو اجتہاد چاہتا ہے کہ اس کو قتل کیا جائے یا سُولی دی جائے، کیونکہ محض ہاتھ پاؤں کاٹنے کی صورت میں اس کی مضرت دفع نہ ہو سکے گی۔ ہو سکتا ہے کہ قطعِ اعضاء کے بعد بھی وہ جرائم میں اپنا حصّہ ادا کرتا رہے۔ لیکن اگر وہ صاحبِ رائے و تدبیر نہیں ہے، البتہ طاقتور، قوی اور بہادر ہے تو اس شکل میں اس کے ہاتھ پاؤں مخالف اطراف سے کاٹنا ہی بہتر ہے کیونکہ اس سزا سے اس کی طاقت ختم ہو جائے گی۔ اور اگر یہ دونوں چیزیں اس کو حاصل نہیں ہیں تو اسے ڈاکوؤں کی چار سزاؤں میں سے کم تر درجے کی سزا دی جائے گی یعنی مار پیٹ کے بعد جلاوطنی[1]

بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ ڈاکوؤں کے بارے میں حاکم کو کھلا اختیار حاصل ہے کہ ان سزاؤں میں سے جو سزا مناسب سمجھے دے۔[2]

۸ - جو شخص بھی اِس جرم کے معاملے پر غور کرے گا وہ یہ محسوس کیے بغیر نہ رہ سکے گا کہ اس کے نقصانات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ڈاکوؤں اور رہزنوں کے ہاتھوں جان و مال کے احترام پر دست درازی، مسافروں کا دائمی خوف و ہراس اور اس سے پھیلنے والی افراتفری، اندرونِ ملک سے امن و امان کی تباہی اور قومی اقتصادیات پر اس کے بُرے اثرات، یہ وہ امور ہیں جن پر آدمی ٹھنڈے دل سے غور کرے تو وہ ہرگز یہ نہیں کہہ سکتا کہ محاربین کے لیے شریعت میں جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں وہ بہت سخت

---

[1] بدایۃ المجتہد۔ ابن رشد ۲ ص ۳۸۰ ۔ ۳۸۱، السیاستہ الشرعیہ ابن تیمیہ ص ۳۶

[2] بدایۃ المجتہد ۲ ص ۳۸۱ - دراصل اس مسئلے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت میں لفظ "أو" استعمال ہُوا ہے۔

ہیں۔ علاوہ بریں اگر اُن فقہاء کی رائے قبول کرلی جائے جو قرآن مجید کی بیان کردہ سزاؤں کے معاملہ میں تخییر (DISCRETION) کے قائل ہیں تو مختلف حالات کے لیے مختلف سزائیں تجویز کرنے کی وسیع گنجائش نکل آتی ہے۔ بعض مجرم ایسے ہوتے ہیں جو قتل سے نہیں ڈرتے مگر ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کی سزا انہیں خوف زدہ کرکے جرم سے باز رکھ سکتی ہے۔ نہایت سرکش مجرم بھی جب دوسرے سزا یافتہ ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے مجرمین کو دیکھیں گے تو وہ جرائم کے ارتکاب سے باز آجائیں گے، بخلاف اس کے ایک مقتول مجرم کو اکثر اوقات لوگ بھول جاتے ہیں۔ بعض غیور قسم کے لوگ اعضاء کٹنے پر قتل کو ترجیح دیتے ہیں وہ قتل سے تو نہیں ڈرتے لیکن اعضاء کٹنے سے بے حد ڈرتے ہیں۔ اور اچھی سزا تو ہوتی ہی وہ ہے جو مجرمین کو ارتکاب جرائم سے باز رکھے۔ اسی سے سزا کے اغراض و مقاصد پورے ہوں۔

زنا | امام ابوحنیفہ، موجب حد زنا کی تعریف یوں کرتے ہیں "ایسی زندہ عورت کے ساتھ رحم کی جانب سے مجامعت کرنا جو ملک و نکاح میں نہ ہو اور نہ اس کے ملک و نکاح میں ہونے کا شبہ ہو"۔ اور عورت زانیہ اس وقت شمار ہوگی جبکہ وہ اس حالت میں مرد کو اپنے ساتھ اس فعل کا ارتکاب کرنے دے۔[1]

دوسرے فقہاء کی تعریف بھی اسی کے قریب قریب ہے لیکن فرق یہ ہے کہ وہ مقعد کی جانب سے مباشرت کو بھی زنا قرار دیتے ہیں حنابلہ اور شوافع انہی میں شامل ہیں۔[2]

جرم زنا کا حکم محصن اور غیر محصن کے معاملہ میں مختلف ہے۔

زانی غیر محصن کی سزا | غیر محصن وہ شخص ہوتا ہے جو بحالتِ نکاح اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرچکا ہو۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ لفظ اختیار (DISCRETION) کے لیے ہے یا تفصیل (DETAIL) کے لیے۔ بالفاظ دیگر آیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی سزا دے دی جائے، یا یہ مطلب ہے کہ مجرموں کے جرائم کی نوعیت جیسی ہو ویسی ہی سزا دی جائے۔ امام مالکؒ نے بعض ڈاکوؤں کے معاملہ میں پہلے معنی اختیار کیے ہیں اور بعض کے معاملہ میں دوسرے معنی۔

[1] بدائع الصنائع کاسانی ج ۷، ص ۳۳، ۳۴۔ فتح القدیر ج ۵، ص ۳۰، ۳۱۔ فتاویٰ عالمگیری ج ۲ ص ۱۴۳

[2] الاحکام السلطانیہ، ابویعلیٰ ص ۲۴۴، طبع ۱۳۵۷ھ تصحیح و حواشی شیخ حامد الفقی۔ الاحکام السلطانیہ

اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے زانی کو سو کوڑے مارے جانے کی سزا دی جائے گی [۱]۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ "بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والے مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو" (النور: ۲)۔ لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ غیر محصن کو سو کوڑوں کے ساتھ جلاوطن بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ ابوحنیفہؒ اور ان کے ساتھیوں کی رائے یہ ہے کہ اس کے لیے حد صرف سو کوڑے ہیں، اس کے سوا کچھ نہیں۔ البتہ اگر حاکم کا یہ خیال ہو کہ کسی مجرم کو جلاوطن کرنا بھی ضروری ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور یہ تادیبی کارروائی ہوگی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جلاوطنی واجب ہے اور سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ غیر محصن کے لیے یہ حد بھی مقرر ہے۔ زانی اور زانیہ دونوں کو بلا استثنا ایک سال کے لیے جلاوطن کرنا ہوگا، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ انہیں اپنے شہر سے کم از کم اتنی دور بھیجا جائے گا جہاں تک سفر ایک رات اور دن میں طے کیا جا سکے [۲]۔ یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف مرد کو جلاوطن کیا جائے گا، عورت کو نہیں، اور یہی رائے امام اوزاعیؒ کی بھی ہے۔

جو لوگ علی الاطلاق جلاوطنی کے قائل ہیں، وہ حضرت عُبادہ بن الصامت کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مجھ سے اس کا حکم سنو۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ نکال دیا ہے۔ غیر شادی شدہ، غیر شادی شدہ سے کرے تو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی، شادی شدہ شادی شدہ سے کرے تو سو کوڑے اور پتھروں سے رجم"۔ نیز وہ حضرات ابوہریرہؓ اور زید بن خالد الجہنیؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی رسول اللہ صلی اللہ

الماوردی ص ۲۱۲۔ مالکیہ کی رائے بدایۃ المجتہد، ج ۲ ص ۳۶۲ میں دیکھیے۔ "زنا ہر اس مباشرت کو کہتے ہیں جو نکاح صحیح میں نہ ہو، نہ شبہ نکاح میں اور نہ ملک یمین میں"۔

[۱] السرخسی ج ۹ ص ۳۶ اور اس کے بعد۔

[۲] یہ حکم اس زمانے میں بیان کیا گیا تھا جب لوگ پیدل یا اونٹوں پر، یا دوسری سست رفتار سواریوں پر سفر کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اب جلاوطنی کی سزا کے لیے فاصلے کا تعین کسی اور پیمانے سے کرنا ہوگا (مترجم)

علیہ وسلم کے پاس آیا اور بولا "میں آپ کو خدا کا واسطہ دے کر کہتا ہوں کہ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیجیے"۔ اس کا مخالف بھی جو اس سے زیادہ سمجھ دار تھا سامنے موجود تھا۔ اس نے کہا ہاں اللہ کی کتاب کے مطابق ہمارے درمیان فیصلہ کیجیے اور مجھے بات کرنے کی اجازت دیجیے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہو۔ اس نے کہا "میرا بیٹا اس شخص کے ہاں مزدوری کرتا تھا۔ اس دوران اس نے اس کی عورت سے زنا کا ارتکاب کیا۔ مجھے کسی نے یہ کہا کہ تیرے بیٹے کے لیے رجم کی سزا ہے۔ میں نے اس کو سو بکریاں اور ایک لونڈی فدیے میں دے دی۔ اس کے بعد میں نے اہلِ علم سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کے لیے سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور رجم اس شخص کی عورت کے لیے ہے"۔ اس پر رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس خدا کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے میں تمہارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ لونڈی اور بکریاں تجھے واپس دی جائیں گی۔ اور تیرے بیٹے کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے"۔

امام مالک اس جلاوطنی کے قاعدے سے عورت کو اس لیے مستثنیٰ کرتے ہیں کہ اگر عورت کو بھی ملک بدر کیا گیا تو جلاوطنی میں بدکاری کا خطرہ اور بڑھ جائے گا، بلکہ اس سے بھی زیادہ شنیع مفاسد کا خطرہ ہوگا۔ امام مالکؒ نے یہ رائے مصالحِ مرسلہ کی بنا پر اختیار کی ہے۔ یہ استدلال، جسے امام مالک اکثر اوقات کام میں لاتے ہیں، عوام الناس کی مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

حنفی اس معاملہ میں کتاب اللہ کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ آیت میں کوڑوں کی سزا کے سوا کسی اور سزا کا ذکر نہیں ہے، جلاوطنی کی رائے رکھنے والے نصِ قرآن پر اضافہ کر رہے ہیں اور یہ درحقیقت نسخ ہے، اور یہ مسلّم ہے کہ قرآن کو خبرِ واحد سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ شوافع جو حدیث پیش کرتے ہیں وہ بھی خبرِ واحد ہے۔ نیز وہ حضرت عمرؓ اور دوسرے لوگوں کے آثار پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے غیر محصن کو صرف دُرّے لگوائے، جلاوطنی کی سزا نہیں دی۔[1]

---

[1] معین الحکام ص ۱۸۲ - بدایۃ المجتہد، ابن رشد ص ۳۳۶، ۳۶۵، ج ۲ - الاحکام السلطانیۃ الماوردی ص ۲۱۲ - الاحکام السلطانیہ، ابو یعلیٰ ص ۲۴۷-

زانی محصن کی سزا محصن وہ شخص ہے جو بحالتِ نکاح اپنی بیوی سے مباشرت کر چکا ہو۔ میں سب سے پہلے یہاں احصان کی شرائط بیان کروں گا اور اس کے بعد زانی محصن کا حکم بیان کروں گا۔

امام ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک بلوغ، عقل، آزادی، نکاحِ صحیح میں دخول، اور اسلام احصان کے لیے شرط ہیں۔ لیکن امام شافعی زنا کے معاملہ میں احصان کے لیے اسلام کو شرط نہیں قرار دیتے۔ جو لوگ اسلام کو شرط قرار دیتے ہیں اُن کا استدلال یہ ہے کہ احسان فضیلت ہے اور اسلام کے سوا فضیلت کا تصوّر نہیں ہو سکتا۔ اور رائے مخالف کے قائلین ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو امام مالکؒ نے نافع کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے ایک یہودی اور یہودیہ کو، جنہوں نے زنا کا ارتکاب کیا تھا، رجم کی سزا دی تھی۔ اور یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ میں اُن لوگوں کی رائے کو ترجیح دیتا ہوں جو "احصانِ زنا" میں اسلام کو شرط قرار نہیں دیتے، ایک تو اس حدیث کی وجہ سے اور دوسرے یہ کہ زنا میں رجم ایک عذاب اور سزا ہے لہٰذا یہ مناسب نہیں ہے کہ ایک مسلمان تو اس سزا کو بھگتے اور ایک غیر مسلم محض اپنے عدمِ اسلام کی وجہ سے اس سے بچ نکلے[1]۔

جمہور کے نزدیک زانی محصن کی سزا پتھروں سے مار کر قتل کر دینا ہے، یا وہ سزا جو اس کے قائم مقام ہو[2]۔ یہ حد صحیح سنّت سے ثابت ہے اور جمہور نے اس سے آیتِ جَلد کو مخصوص

---

[1] مُعین الحکام ص ۱۸۲۔ بدایۃ المجتہد، ابنِ رُشد حصّہ ۲ ص ۴۲۶۔ الاحکام السلطانیہ، ابویعلیٰ ص ۲۴۷۔ (اس مسئلے پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد سوم، ص ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۸ تا ۳۴۰۔ مترجم)

[2] المُغنی، ابنِ قُدامہ، جلد ۱۰، ص ۱۲۰، ۱۲۱ طبع المنار ۱۳۴۸ھ۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ زانی محصن کے لیے رجم کی سزا ہے۔ عام اہلِ علم کی رائے یہی ہے۔ صحابہ، تابعین اور اُن کے بعد تمام زمانوں اور تمام علاقوں کے علماء یہی رائے رکھتے رہے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے۔ البتہ خوارج نے اختلاف کیا ہے۔ وہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کے لیے کوڑوں کی سزا کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ آیت اَلزَّانِیَۃُ وَ الزَّانِی عام ہے، اور کتاب اللہ کو جو قطعی اور یقینی ہے اخبارِ آحاد کے لیے ترک نہیں کیا جا سکتا جن میں جھوٹ کا امکان

کیا ہے ۔ حدیث میں آیا ہے کہ جس ملازم نے اپنے آقا کی بیوی سے زنا کا ارتکاب کیا تھا اس کے مقدمہ میں حضور نے فرمایا تھا "انیس، تم جا کر اس شخص کی عورت سے دریافت کرو۔ اگر وہ اقرار کرے تو اسے رجم کردو۔" انیس دوسرے دن اس کے پاس گئے تو اس نے اعتراف کر لیا اور حضورؐ نے اسے رجم کرنے کا حکم دیا اور اسے رجم کر دیا گیا ۔ اسی طرح ماعز کے قصہ میں ہے کہ انہوں نے زنا کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اقرار کیا اور آپ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیا۔ نیز غامدیہ کے معاملہ میں بھی یہی ہوا کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے زنا کا اعتراف کیا، اور وہ محصنہ تھیں، آپ نے ان کو بھی رجم کی سزا دی ۔ یہ آخری دونوں واقعات متعدد طریقوں سے روایت ہوئے ہیں ۔ پس یہ احادیث جو صحاح میں منقول ہیں، اور جن سے زانی محصن کے لیے رجم کی سزا ثابت ہوتی ہے، ان کی بنا پر کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص ہو جاتی ہے[1]۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ زانی محصن کو رجم کے ساتھ کوڑے بھی لگائے جائیں گے یا نہیں حسن بصری، اسحاق بن راہویہ اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ پہلے اسے سو کوڑے مارے جائیں گے اور اس کے بعد رجم کیا جائے گا ۔ امام احمد سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں ۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ مجرم کو صرف رجم کیا جائے، کوڑے نہ مارے جائیں ۔ اور یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے ۔ وہ رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کے قائل نہیں ہیں ۔

جو لوگ رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کے بھی قائل ہیں وہ آیتِ زنا کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، مزید برآں وہ اس رائے کے حق میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا وہ فیصلہ بھی پیش کرتے ہیں جسے مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے، کہ انہوں نے شراحہ ہمدانیہ کو جمعرات کے دن سو کوڑے لگوائے اور

ہے، اور اس سے سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ لازم آتا ہے جو جائز نہیں ہے۔"

[1] المبسوط للسرخسی جزء ۹ ص ۳۶ اور اس کے بعد معین الحکام ص ۱۸۲ ۔ بدایۃ المجتہد: ابن رشد جزء ۲ ص ۳۶۳ ۔ الاحکام السلطانیہ الماوردی ص ۲۱۲ ۔ الاحکام السلطانیہ ابویعلی ص ۲۴۴ المغنی، ابن قدامہ ج ۱۰ ص ۱۲۰ اور اس کے بعد۔ احکام القرآن، جصاص ج ۳ ص ۲۵۶، ۲۵۷ ۔ نیل الاوطار، شوکانی ج ۷، ص ۲۵۱۔

جمعہ کے دن رجم کیا اور فرمایا کہ میں نے اسے کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگوائے اور سنت رسول اللہ کے مطابق رجم کیا۔ نیز وہ عُبادہ بن الصامت کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے اور اس میں یہ حکم بیان ہوا ہے کہ "شادی شدہ اگر شادی شدہ کے ساتھ زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور پتھروں سے رجم کرنا ہے"۔ اس کے مقابلہ میں جمہورؒ کا استدلال یہ ہے کہ حضورؐ نے غامدیہ، ماعز، قبیلہ جُہینہ کی ایک عورت، ایک یہودی مرد و عورت اور قبیلہ اَزد کے بنی عامر کی ایک عورت کو رجم کی سزا دی لیکن ان میں سے کسی کو بھی رجم سے پہلے کوڑے نہیں لگوائے۔ اس بنا پر یہ کہا گیا ہے کہ محصن کے لیے کوڑوں کی سزا منسوخ ہو چکی ہے۔ نیز یہ بھی قابلِ غور ہے کہ حدود سے اصل غرض ترہیب ہے تاکہ دوسرے لوگ جرم سے باز رہیں اور رجم کے ساتھ کوڑے مارنے یا نہ مارنے سے اس میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی۔

میرے نزدیک یہ رائے کہ رجم کے ساتھ کوڑے نہ لگائے جائیں، زیادہ قابل قبول ہے کیونکہ زانی محصن کے معاملہ میں جس چیز نے سورۂ نور کی آیتِ جَلد کے عموم کو مخصوص کیا ہے وہ احادیثِ رجم ہیں نہ کہ کوئی ایک حدیث، اور مزید برآں رجم کے ذریعہ سے کسی زانی کو موت کی سزا دینے سے پہلے اسے کوڑے لگوانے میں ایک غیر ضروری زیادتی پائی جاتی ہے[1]۔

قذف | اس جرم کے سلسلے میں قانونی بنیاد یہ آیت ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ، وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۔ (النور ۴)

اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں کو بدکاری کا عیب لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسّی کوڑے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو اور وہی بدکردار ہیں۔

۱۔ رجم کے ساتھ کوڑے لگانے کی بحث کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: بدایۃ المجتہد، ابن رُشد ج ۲ ص ۳۶۳، ۳۶۴۔ المغنی، ابنِ قدامہ ج ۱۰ ص ۱۲۴ اور اس کے بعد۔ الاحکام السلطانیہ۔ ابو یعلیٰ ص ۲۴۷، ۲۴۸۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے کہ جو قذف موجب حد ہے اس سے مراد زنا کاری کا الزام لگانا ہے یا نسب کا انکار ہے۔ اس کے سوا جتنے دوسرے الزامات ہیں وہ حد قذف کے موجب نہیں ہیں۔ اُن کے لیے تعزیرات میں کوئی سزا ہو سکتی ہے نہ کہ حد

قذف کے جرم میں حد جاری کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ قاذف بالغ اور عاقل ہو اور مقذوف محصن ہو۔ زنا کے احصان اور قذف کے احصان میں فرق ہے۔ زنا کی صورت میں کسی شخص کو محصن قرار دینے کے لیے عقل، بلوغ، حریت اور اسلام کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ زانی نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر لیا اور دخول بھی ہو چکا ہو۔ بخلاف اس کے قذف کے معاملہ میں مقذوف کے محصن ہونے کے لیے عقل، بلوغ، حریت اور اسلام کے ساتھ صرف یہ شرط ہے کہ وہ پاکدامن ہو۔ قاذف کی حد اسّی کوڑے ہیں۔ قرآن مجید کے الفاظ ہیں "ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"۔ اس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ صاف طور پر کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ اس پر اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ کوڑوں کے علاوہ مزید سزا یہ بھی ہے کہ قذف کے سزا یافتہ کی شہادت بھی قبول نہ ہو گی۔ "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو۔" نیز حدیث میں آتا ہے "مسلمان ایک دوسرے پر شہادت کے سلسلے میں عادل ہیں مگر وہ شخص جسے حد قذف کی سزا ملی ہو۔"

اگر مقذوف قاذف کو معاف کر دے تو امام ابوحنیفہ اور بعض دوسرے فقہا یہ کہتے ہیں کہ معافی درست نہیں ہے، لہٰذا حد ساقط نہ ہو گی خواہ اس جرم کی اطلاع حاکم کو ملی ہو یا نہ۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر جرم کی اطلاع حاکم تک پہنچ گئی ہو تو معافی جائز نہیں ہے اور اگر اطلاع نہ ملی ہو تو معافی جائز ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک کے اقوال مختلف ہیں۔ کبھی تو وہ امام شافعی سے اتفاق کرتے ہیں، اور کبھی وہ معافی کے جواز کو اختیار کر کے اسے مؤثر سمجھتے ہیں جبکہ معاملہ حاکم تک نہ پہنچا ہو۔ اور کبھی وہ کہتے ہیں کہ حاکم تک اطلاع پہنچ جانے کے بعد بھی ایسی صورت میں عفو جائز ہو گا جبکہ مقذوف خود اپنی پردہ پوشی کے لیے معافی قبول کر لینے کی خواہش ظاہر کرے۔ یہی آخری رائے ان کی مشہور رائے ہے۔

عفو کے جواز و عدم جواز کے معاملہ میں اختلاف کا مرجع دراصل یہ سوال ہے کہ قذف کی حیثیت کیا ہے ؟ جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ اللہ کا حق ہے ان کا خیال یہ ہے کہ زنا کی طرح اس جرم کی معافی بھی جائز نہ ہو گی ۔ اور جن فقہاء نے اسے انسانوں کا حق سمجھا ہے وہ معافی کو جائز سمجھتے ہیں ۔ اور جن کی رائے میں یہ دونوں کا حق ہے اور اللہ کا حق غالب ہے وہ کہتے ہیں کہ جب معاملہ حاکم تک جا پہنچا ہو تو معافی نہیں ہو سکتی ۔ اور جو اس میں انسانوں کے حق کو غالب سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ حاکم تک پہنچ جانے کے بعد بھی معافی ہو سکتی ہے ۔

مقذوف اگر قاذف کے الزام کی صداقت تسلیم کرلے تو حد ساقط ہو جائے گی ۔

میں سمجھتا ہوں قذف اپنے مزاج اور جرم کے اعتبار سے معاشرے کا حق (PUBLIC RIGHT) ہے ۔ اجتماعی نظام کا یہ فرض ہے کہ وہ مجرمین کا پیچھا کرے اور جرائم پر سزا دے تاکہ معاشرہ کو فساد سے پاک کیا جا سکے ۔ معاشرہ میں کسی پر بدکاری کا الزام لگانا دراصل لوگوں کی عزت پر حملہ کرنا ہے جسے شارع محفوظ رکھنا ضروری سمجھتا ہے ۔ اس لیے لوگوں کی عزت پر حملہ کرنا دراصل معاشرہ کی حق تلفی سمجھا جائے گا اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معافی کا یہ اثر نہیں ہو سکتا کہ قاذف پر سے حد ساقط ہو جائے ۔[1]

(باقی)

رسائل و مسائل

کیا والدین کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینا واجب ہے؟

سوال : دسمبر ۱۹۶۶ء کے ترجمان میں ایک سوال کے جواب میں کہا گیا ہے کہ والدین بیٹے کو طلاق دینے کا حکم دیں، تو اس کی اطاعت صرف اسی صورت میں کی جائے۔ جب کہ یہ حکم کسی مصلحتِ شرعی پر مبنی ہو اور حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کو طلاق کا جو حکم دیا تھا وہ بھی کسی معقول دینی مصلحت پر مبنی سمجھا گیا ہے۔ لیکن میرا اشکال اس معاملے میں رفع نہیں ہوا۔ اس بارے میں بعض دیگر احادیث موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ والدین جب کہیں تو بیٹے کو بلا تامل طلاق دے دینی چاہیے۔ سب سے بڑھ کر حضرت ابراہیم کی وہ صحیح حدیث ہے جس میں انہوں نے حضرت اسماعیل کو اپنے دروازے کی چوکھٹ بدل دینے کا پیغام دیا تھا اور انہوں نے فوری طور پر اس کی تعمیل میں پہلی بیوی کو طلاق دے کر دوسری سے شادی کر لی تھی۔ ان سب احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیٹے کو اس معاملے میں والدین کی بے چون وچرا اطاعت کرنی چاہیے، ورنہ وہ گنہ گار ہوگا۔

جواب : ترجمان میں میرا جو جواب شائع ہوا ہے اُس میں کسی ترمیم کی ضرورت مجھے محسوس نہیں ہو سکی۔ طلاق جیسے شریعت نے ابغض المباحات (جائز کاموں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ) قرار دیا ہے۔ اس کا شرعی اسباب کے بغیر دیا جانا عند اللہ موجبِ گناہ ہے۔ اس طرح کی طلاق کے ناگوار اثرات اگر محض خاوند تک محدود رہتے تو انہیں انگیز کیا جا سکتا تھا اور اس کے باوجود اس معاملہ میں خاوند پر والدین کی غیر مشروط اطاعت لازم سمجھی جا سکتی تھی۔ لیکن بلا عذرِ شرعی طلاق

دینے کی صورت میں بیوی اور اولاد کی حق تلفی اور ضرر رسانی بھی ہے جسے شریعت بلا وجہ گوارا نہیں کرتی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: لاطاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق (خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت جائز نہیں) اور بلا سبب طلاق دینا اللہ کے نزدیک مبغوض ہے۔

حضرت عمرؓ کے حکم میں جو امکانی مصلحت و حکمت میں نے بیان کی تھی، اُسے بعض دوسرے علماء نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر شیخ عبدالرحمن البنّاء مسند احمد کی شرح الفتح الربانی، کتاب الطلاق میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: الظاھر ان عمر ماکرھہا الا لکونہ رأی انھا غیر صالحۃ لابنہ وغرضہ بذالک المصلحۃ لا سیما وقد کان من المُلھَمِین والذی یظھر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یامر عبد اللہ بطلاق امرأتہ الا لکونہ رأی صحۃ نظر عمر (ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ عورت اسی وجہ سے ناپسند تھی کہ ان کے نزدیک وہ آپ کے صاحبزادے کے لیے موزوں نہ تھی اور اس معاملے میں حضرت عمرؓ کے پیش نظر ضرور کوئی مصلحت ہو گی کیونکہ آپ الہامِ ربانی کے حامل تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت عمرؓ کے کہنے کے مطابق حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کو اسی لیے طلاق دینے کا حکم دیا تھا کہ آنحضورؐ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت عمرؓ کا خیال صحیح ہو گا)۔

اس سے زیادہ واضح اور دو ٹوک الفاظ میں ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ، کتاب الایمان، باب الکبائر میں اپنی رائے بیان فرمائی ہے۔ مشکوٰۃ کی ایک حدیث اس باب میں یوں مروی ہے: ولا تعقن والدیک وان امراک ان تخرج من اھلک ومالک (تو اپنے والدین کی حق تلفی اور ان سے بدسلوکی نہ کر خواہ وہ تمہیں اپنے اہل و عیال اور مال کو چھوڑ دینے کا حکم دیں)۔ اس پر ملّا علی قاری فرماتے ہیں: فلا یلزمہ طلاق زوجتہٖ امراہ بفراقھا وان تاذیا ببقائھا ایذاء شدیدا۔ لانہ قد یحصل لہ ضرر فلا یکلفہ لاجلھما اذمن شان شفقتھما انھما لو تحققا ذالک لم یامراہ بہ فالزامھما لہ بہ مع ذالک حمق منھما ولا یلتفت الیہ (والدین کو خواہ اپنی بہو کی موجودگی سے شدید تکلیف ہی کیوں نہ ہو گر

وہ بیٹے کو اس سے جدائی کا حکم دیں تو بیٹے پر بیوی کو طلاق دینا لازم نہیں ہے، کیونکہ بعض اوقات اِن طرح خاوند کو ضرر پہنچتا ہے۔ اس لیے والدین کی خاطر اُسے طلاق کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی شفقت کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر وہ اس ضرر کا پُوری طرح اندازہ کر لیتے تو وہ بیٹے کو طلاق کا حکم نہ دیتے۔ اس کے باوجود ان کا طلاق پر اصرار کرنا نادانی ہے جو قابل التفات نہیں)

حضرت ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام کے متعلق احادیثِ مذکورہ کو بھی اِنہی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ حضرت ابراہیم کا یہ فرمان بھی مصالح شرعیہ پر مبنی تھا جس طرح حضرت عمرؓ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں یہ باور نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے بلا وجہ ایک عورت کو طلاق دینے کا حکم دیا ہوگا اسی طرح حضرت ابراہیمؑ کے معاملے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات میں اپنے جی سے نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ خود ان احادیث کے مضمون سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ بخاری کتاب الانبیاء میں یہ حدیث پوری تفصیل سے موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ کو بیابان عرب میں چھوڑ جانے کے بعد حضرت ابراہیم وقتاً فوقتاً ان کی خیریت دریافت کرنے تشریف لایا کرتے تھے۔ حضرت اسماعیل کی شادی کے بعد ایک مرتبہ آپ تشریف لائے جبکہ گھر میں صرف ان کی بیوی تھی جو اپنے خسر کو نہیں پہچانتی تھی۔ جب آپ نے اس سے حالات پوچھے تو وہ کہنے لگی، نحن بشر، نحن فی ضیق و شدۃ فشکت الیہ (ہمارا تو بُرا حال ہے تنگ دستی اور مصیبت میں مبتلا ہیں، گویا اس نے شکوہ شکایت کی روش اختیار کی)۔ ظاہر ہے کہ ایک نبی کی بیوی اور نبی کی بہو کو ایسا بے صبر اور بے سلیقہ نہیں ہونا چاہیے تھا کہ کوئی سن رسیدہ اجنبی مہمان اس کے ہاں آتے اور وہ خاطر تواضع کرنے کے بجائے اپنا دکھڑا سنانا شروع کر دے۔ اسی وجہ سے حضرت ابراہیم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ یہ لڑکی ہمارے گھرانے کے لائق نہیں ہے اور اس سے کہہ دیا کہ جب اسماعیل آئے تو میرا سلام پہنچانا اور کہنا کہ اپنی دہلیز بدل دے۔ جب حضرت اسماعیل واپس آئے تو بیوی نے بتایا کہ جاءنا شیخ کذا وکذا (اس ہیئت کذائی کے ایک بڈھے میاں آئے تھے) اور پھر سارا قصہ بیان کیا۔ تعارف کے ان الفاظ میں بھی استخفاف کا

پہلو موجود تھا۔ چنانچہ حضرت اسماعیل مدعا سمجھ گئے اور بیوی کو طلاق دے دی۔ حدیث سے مزید یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل نے پھر دوسری شادی کی اور حضرت ابراہیم دوبارہ پھر اسی طرح تشریف لائے۔ اس موقع پر بھی حضرت اسماعیل گھر پر موجود نہ تھے۔ یہ دوسری بیوی شاکرہ و صابرہ اور نیک بخت تھیں۔ انہوں نے یہ نہ جانتے ہوئے کہ اجنبی مہمان ان کے خسر ہیں ان کی خوب آؤبھگت اور خاطر مدارات کی اور کہا: نحن بخیر و سعة و اثنت علی اللہ (ہم بخیر ہیں، خوشحال ہیں اور اللہ کی حمد و ثنا کی)۔ بعض دوسری روایات میں ہے کہ انہوں نے کہا "اللہ کا دیا بہت کچھ ہے، پانی ہے، دودھ ہے اور گوشت بھی میسر ہے۔ آپ تشریف رکھیں۔ میں کھانے پینے کا بندوبست کرتی ہوں)۔ اس پر حضرت ابراہیم نے میاں بیوی کے لیے دعائے خیر و برکت کی اور فرمایا کہ میاں سے کہنا کہ گھر کی یہ چوکھٹ قائم رکھ (یعنی یہ بیوی تیرے شایانِ شان ہے، اس کو اپنی زوجیت میں رکھ)۔ ان اہلیۂ ثانیہ کی سعادت مندی اس سے بھی عیاں ہے کہ جب حضرت اسماعیل گھر آئے تو انہوں نے بیان کیا: جاءنا شیخ حسن الھیئة و اثنت علیہ (ہمارے ہاں ایک بڑے اچھے بزرگ تشریف لائے تھے) اور ان کی تعریف و توصیف کی)۔ اس پورے قصے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم نے چوکھٹ کی تبدیلی کا جو مطالبہ کیا تھا وہ یونہی نہیں تھا، بلکہ اس میں حکمتِ ربانی کارفرما تھی اور اس طرح سے اللہ نے ان کے صاحبزادے کو نعم البدل عطا فرمایا، کاشانہ نبوت میں ایسی خاتون آکر آباد ہوئیں جو ہر لحاظ سے اس مقام کی اہل تھیں اور جو اہل نہ تھیں وہ رخصت ہوگئیں۔

بہرکیف اس ساری بحث کے بعد اب بھی میرے نزدیک مسئلے کی شرعی صورت یہی ہے کہ والد یا والدہ بیٹے سے بیوی کو طلاق دینے کا مطالبہ کریں اور بیٹے کو بہ اعتماد و یقین حاصل ہو کہ مطالبہ کسی معقول وجہ یا دینی و اخلاقی مصلحت پر مبنی ہے، تو اسے مطالبہ پورا کر دینا چاہیے۔ ورنہ بصورتِ دیگر اس پر تعمیل واجب نہیں۔ (غ۔ع)

مطبوعات

تحقیق الجہاد تالیف: نواب اعظم یار جنگ مولوی چراغ علی مرحوم - اردو ترجمہ: مولوی غلام الحسنین پانی پتی - شائع کردہ: نفیس اکیڈمی - کراچی - قیمت: بارہ روپے - صفحات ۲۹۵ -

مغربی سامراج نے ہندوستان میں قدم رکھنے کے بعد اپنا سارا زور اس بات پر صرف کرنا شروع کیا کہ کسی طرح مسلم قوم کو اسلام سے بدظن کر دیا جائے - اس سلسلے میں جتنی ناپاک کوششیں کی گئیں اُن میں ایک کوشش یہ بھی کہ مسلموں اور غیر مسلموں کو یہ باور کرایا جائے کہ اسلام کوئی صلح و آشتی کا مذہب نہیں اور اس کی ترقی اس کی اعلیٰ و ارفع تعلیمات کی رہینِ منت نہیں بلکہ عربوں کی شمشیر زنی کا نتیجہ ہے - اس الزام کی تردید کے لیے جو قلم حرکت میں آئے اُن میں ایک قلم مولوی چراغ علی کا بھی تھا - زیر تبصرہ کتاب میں مولوی صاحب مرحوم نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام میں اگر جنگ کی کوئی گنجائش ہے تو وہ صرف مدافعانہ جنگ ہے - چنانچہ انہوں نے حضور سرور کائنات کی حیات طیبہ کے سارے غزوات کو مدافعانہ جنگیں ثابت کرنے پر پورا زور صرف کیا ہے -

یہ طرز فکر چونکہ غلط اور معذرت خواہانہ ہے اس لیے پوری کتاب عجیب و غریب تاویلات اور بعض مقامات پر تحریفات کا گورکھ دھندا معلوم ہوتی ہے - مصنف کے طرز استدلال کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ وہ جنگ کو بنیادی طور پر ایک خوفناک بُرائی سمجھتے ہیں - تلوار در حقیقت قوت کا نام ہے اور بسا اوقات شر اور فساد کو دنیا سے مٹانے کے لیے قوت سے زیادہ مفید اور مؤثر کوئی دوسرا ہتھیار نہیں ہوتا اور بعض

مقامات پر یہ ضروری ہوتا ہے کہ خود آگے بڑھ کر شر اور فساد کے زور کو قوت کے ساتھ توڑ دیا جائے۔ قرآن مجید کی متعدد آیات فاضل مصنف کے نقطہ نظر کی تردید میں پیش کی جاسکتی ہیں۔ مثلاً وَ قَاتِلُوهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ (البقرہ۔ ۱۹۳)۔ فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ اِنَّهُمْ لَآ اَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ (التوبہ۔ آیت ۱۲)

ان آیات سے صاف پتہ چلتا ہے کہ باری تعالیٰ مسلمانوں کو فتنے کی سرکوبی کا حکم دے رہا ہے تاکہ اس کے مٹنے کے بعد اللہ کا دین سربلند ہو۔ مصنف کا استدلال یہ ہے کہ یہ ساری آیات "یا تو ان مشرکین عرب سے متعلق ہیں جو مسلمانان قرن اول کی مخالفت میں عرصہ دراز تک مشتغل رہے یا یہودیوں سے تعلق رکھتی ہیں جو مسلمانوں سے معاہدہ کر کے ان کے دشمنوں سے جا ملتے تھے اور مسلمانوں کے خلاف ان کی مدد کرتے تھے۔ دیگر اشخاص جن کی وہ حالت نہیں ہے جو مسلمانوں کی حالت مدینہ میں تھی ان پر ان آیتوں کے احکام کی پابندی عائد نہیں ہوتی۔"

اگر مولوی چراغ علی صاحب کی اس دلیل کو مان لیا جائے تو پھر قرآن مجید کی ساری آیات کو عرب کے خاص حالات اور وقت کے ساتھ مختص کرنا پڑے گا اور قرآن مجید کا یہ دعویٰ کہ وہ قیامت تک نوع بشری کی ہدایت کے لیے نازل کیا گیا ہے، معاذ اللہ بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔

اس کتاب کے مصنف سے مرزا غلام احمد قادیانی نے بڑا استفادہ کیا ہے۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرزا صاحب اور مولوی محمد علی لاہوری نے اپنا سارا طرز استدلال اس سے لیا ہے۔

یہ کتاب ہمارے نزدیک دینی اعتبار سے کسی طرح بھی قابل ترجیح نہیں۔ اس کی اگر کوئی اہمیت ہے تو صرف ان لوگوں کے لیے جو سرسید اور ان کے رفقاء کار کی "اسلامی خدمات" اور "دینی بصیرت" کا جائزہ لینے کے آرزومند ہوں۔ وہ البتہ اس کتاب سے بہت کچھ حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ کتاب معذرت خواہانہ طرز فکر اور مغرب سے مرعوبیت اور تعلیمات الٰہی کی من مانی تاویلات کی نہایت اچھی تصویر ہے۔

اصل کتاب انگریزی میں ہے جس کا مولوی غلام الحسنین پانی پتی نے عمدہ ترجمہ کیا ہے۔

قول سدید فی ذوق التجوید | تالیف: قاری منیر احمد صاحب اسلامیہ گرلز کالج لاہور چھاؤنی شائع کردہ

انجمن محبانِ رسول، وحدت کالونی، لاہور۔ قیمت ڈیڑھ روپیہ۔ صفحات ۴۷۔

اسلامیہ گرلز کالج، لاہور چھاؤنی میں گذشتہ سال مجلسِ حسنِ قرأت منعقد ہوئی۔ اس میں طالبات نے جو مختلف مقالات پڑھے، زیرِ تبصرہ رسالہ اُن کا مجموعہ ہے۔ آغاز میں مؤلف کا ایک پیغام بھی جس میں فنِ تجوید کی فضیلت بیان کی گئی ہے، درج ہے۔

قرآن مجید کو جذب و شوق اور صحت کے ساتھ پڑھنے کا جذبہ بڑا قابلِ قدر ہے لیکن ہمیں اس بات کو ہرگز فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اس مقدس جذبے کے ساتھ جب غلط قسم کا جذبۂ نمائش شامل ہو جاتا ہے تو اس کی دینی اہمیت مجروح ہوتی ہے۔ مثلاً اس رسالے میں فاضل مؤلف نے بڑی مسرت کا اظہار کیا ہے کہ کالج کی طالبات نے لا کالج میں مقابلۂ حسنِ قرأت میں انعامات حاصل کیے۔ ہمارے نزدیک یہ کوئی قابلِ رشک کارنامہ نہیں۔ اس کے علاوہ کتاب میں املا کی بعض بڑی فاش غلطیاں رہ گئی ہیں۔

<u>آدابِ اردو</u> تالیف: جناب حکیم گلچین صاحب کرنالی۔ شائع کردہ: اردو منیشن ملتان قیمت دو روپے پچاس پیسے۔

اُردو زبان، فارسی، عربی، ہندی اور انگریزی الفاظ سے مرکب ہے۔ اس لیے یہ بحث شروع ہی سے چلی آرہی ہے کہ کیا اُردو میں مستعمل الفاظ کے تلفظ کو اُسی زبان کے قاعدے کے مطابق ضبط کیا جائے یا اردو میں اس کا جو تلفظ مروّج ہے اُسے ہی معیار سمجھا جائے۔ آدابِ اردو کے مصنف دوسرے طرزِ فکر کے حامل ہیں۔ چنانچہ وہ نہ صرف الفاظ کے اُردو تلفظ کے حق میں ہیں بلکہ اردو تراکیب کو بھی ترجیح دیتے ہیں۔ یہ کتاب معلومات افزا ہے۔ اُردو سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کو اس میں بہت سی کام کی باتیں مل سکتی ہیں۔

<u>حضرت اکبر کے شب و روز</u> تالیف: جناب محمد رحیم دہلوی۔ شائع کردہ: مکتبہ رشیدیہ کراچی۔ قیمت پانچ روپے۔ صفحات ۲۷۶۔

حضرت اکبر الٰہ آبادی کے کلام اور زندگی کے حالات پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اس کتاب کے فاضل مصنف نے اکبر کے خطوط اور تحریروں سے تاریخ وسن وار اُن کے حالات اور خیالات کو بڑی خوش اسلوبی سے قلمبند کیا ہے۔ خطوط اور اسی طرز کی نجی تحریریں چونکہ دل کی زیادہ بہتر ترجمان ہوتی ہیں اس لیے ایک انسان کو سمجھنے میں ان سے بے حد مدد ملتی ہے۔ حضرت اکبر کی یہ تحریریں پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک دلِ حسّاس مغربی تہذیب کی یلغار کو کن تشویشناک نگاہوں سے دیکھ رہا تھا اور غم و اندوہ کے کونسے جذبات اُس کے سینے میں پرورش پا رہے تھے۔ اس کے کلام میں طنز و مزاح کے جو مختلف پہلو ہمیں نظر آتے ہیں وہ درحقیقت ٹیسیں تھیں جو اُسے مضطرب اور پریشان کر رہی تھیں۔

فاضل مرتب نے آغاز میں ایک قیمتی پیش لفظ لکھ کر کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے۔

اسلام کا تعارف تالیف: جناب وحید الدین خاں صاحب۔ شائع کردہ: مکتبہ معاویہ ۲۳ بی ون ایریا، لیاقت آباد، کراچی ۱۹۔ قیمت ۳۲ پیسے صرف۔

اس کتابچے میں اسلام کا بڑے آسان انداز میں مختصر تعارف پیش کیا گیا ہے۔ غیر مسلموں کو اسلام سے روشناس کرانے کے لیے یہ ایک مستحسن کوشش ہے۔

ادب منزل بمنزل تالیف: محترمہ سیدہ انیس فاطمہ صاحبہ بریلوی۔ شائع کردہ: اکیڈمی آف ایجوکیشنل ریسرچ آل پاکستان۔ ایجوکیشنل کانفرنس کراچی۔ قیمت ۴ روپے صفحات ۲۲۳۔

اُردو ادب کی ترویج و ترقی میں خواتین نے ناول اور افسانے کی طرف تو اچھی خاصی توجہ دی ہے مگر نقد و نظر کے میدان میں ہمیں ان کا کوئی نمایاں کام نظر نہیں آتا۔ محترمہ سیدہ انیس فاطمہ

کو اس سلسلے میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ انہوں نے سب سے پہلے کشفی اور روحانی ادب پر گ[illegible] کی ہے اور پھر دلی کے دبستانِ ادب سے لے کر ترقی پسند ادب تک مختلف ادبی ادوار کا جائزہ لیا ہے۔ اُن کے اس جائزے میں کافی حد تک توازن نظر آتا ہے۔ اس کتاب میں بعض باتیں البتہ کھٹکتی ہیں۔ ایک یہ کہ مولانا حسرت موہانی کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، دوسرے ڈاکٹر اقبال مرحوم کے جائزے میں بڑی تشنگی محسوس ہوتی ہے۔ تیسرے اسلامی ادب کی تحریک کوئی ایسی غیر معروف تحریک نہیں کہ اُسے بالکل نظر انداز کر دیا جاتا۔ اسلامی ادبا اور شاعروں نے، خصوصاً ڈاکٹر سید عبد اللہ مولانا صلاح الدین مرحوم، ماہر القادری، نعیم صدیقی۔ اسعد گیلانی، خورشید احمد، جیلانی، محمد عثمان، مرآسی، سنبالی، آباد شاہ پوری اور رالہ صحرائی نے شعر اور نثر کے بعض نہایت اچھے نمونے پیش کیے ہیں۔ انہیں یکسر نظر انداز کر دینا کسی انصاف پسند نقاد کے لیے مناسب نہیں

مرقعِ یوسفی | مرتّب: جناب محمد ایوب قادری صاحب۔ شائع کردہ مکتبہ معاویہ، بی دن ۱/۱ ۳/۹ لیاقت آباد، کراچی نمبر ۱۹ قیمت ۲ روپے ۲۸۴

یہ کتاب مولانا محمد یوسف دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی بعض تقاریر اور مکتوبات کا مجموعہ ہے۔ مولانا موصوف نے اپنے معزز اور قابلِ احترام والد حضرت مولانا الیاس رحمۃ اللہ علیہ کے تبلیغی کام کو جس انہماک کے ساتھ سنبھالا اور پھر جس تدبّر اور خلوص کے ساتھ اُسے آگے بڑھایا وہ بڑا قابلِ قدر ہے۔

اس مجموعے کے مطالعہ سے تبلیغی کام میں بڑی مفید رہنمائی ملتی ہے۔ یوں تو یہ ساری تقاریر اور مکتوبات مولانا یوسف کے خلوص کی جیتی جاگتی تصویریں ہیں لیکن بعض مقامات بڑے ہی رقت انگیز ہیں۔ کتاب کے آغاز میں محمد ایوب قادری صاحب نے مولانا کے حالاتِ زندگی پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے۔

کتاب کا معیارِ کتابت و طباعت عمدہ ہے۔

ارمغانِ عرب | مرتب: جناب عزیز احمد صاحب صدیقی ملنے کا پتہ: جے ۱۶/۲ ناظم آباد نمبر ا کراچی نمبر ۱۸۔

یہ کتاب شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور تصنیف تقویۃ الایمان کو سلیس زبان میں پیش کرنے کی ایک کوشش ہے۔ یہ سعی اپنی جگہ مبارک ہے لیکن "الفاتحہ" کے تحت مرتب نے جو اندازِ بیان اختیار کیا ہے اُس کے بعض حصے طبیعت پر گراں گزرتے ہیں۔

نوں آہنگ | جناب نعیم صدیقی صاحب۔ شائع کردہ مکتبہ کارواں، کچہری روڈ، لاہور۔ قیمت چار روپے صفحات ۱۵۲۔

ستمبر ۱۹۶۵ء میں جب بھارت نے پاکستان کے خلاف جارحیت کا مظاہرہ کیا تو یہاں کے ہر فرد کے اندر ایک شدید ردِعمل پیدا ہوا اور اُس نے مختلف انسانوں کو مختلف انداز سے سرگرمِ عمل کیا۔ لشکر نے ہتھیار سنبھال کر دشمن کی یلغار کو روکنے کی کوشش کی۔ شہریوں نے اپنی اپنی جگہ پر ملک کی محافظت کے انتظامات کیے۔ شعراء نے اپنے اشعار سے عوام کے اندر جوش اور ولولہ پیدا کیا۔ زیرِ تبصرہ کتاب پاک و ہند کے مشہور شاعر جناب نعیم صدیقی صاحب کے جوشِ جہاد کا شعری صورت میں اظہار ہے۔

یہ نظمیں ایک وقتی تاثر کے تحت موزوں ہوئی ہیں مگر نعیم کے آفاقی ذہن اور حساس دل نے انہیں آفاقی بنا دیا ہے۔ اور یہی اس مجموعۂ کلام کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے شروع میں ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب کا قابلِ قدر مقدمہ بھی درج ہے

اردو | ادارۂ تحریر: جناب جمیل الدین عالی صاحب و جناب شفیق خواجہ صاحب۔ شائع کردہ: انجمن ترقی اردو، بابائے اردو روڈ، کراچی۔

یہ انجمن ترقی اردو کا مشہور سہ ماہی مجلہ ہے۔ زیرِ تبصرہ شمارہ یعنی اپریل ۱۹۶۷ء اس کے

عام انداز کے مطابق اُردو زبان و ادب کے مختلف پہلوؤں کا تحقیقی مطالعہ پیش کرتا ہے۔ اس شمارے میں مولانا الطاف حسین حالی، اکبر الٰہ آبادی، سر سید اور اقبال کے چند غیر مطبوعہ خطوط بھی شامل ہیں۔

مطبوعات فرینڈز پبلیکیشنز ملتان فرینڈز پبلیکیشنز ملتان کی مندرجہ ذیل مطبوعات ہمیں برائے تبصرہ موصول ہوئی ہیں۔

احکام رب ذوالجلال مرتبہ: جناب مولانا خان محمد ربانی صاحب قیمت: ایک روپیہ پچاس پیسے۔ یہ قرآن مجید کی ۱۲۷ آیات کا ایک اچھا انتخاب ہے جسے مرتب کرتے وقت یہ خیال پیش نظر رکھا گیا ہے کہ تمام بنیادی اور اہم احکام سے متعلق آیات سلیس ترجمہ کے ساتھ یکجا جمع کر دی جائیں۔ آخر میں ایک انڈکس بھی شامل کیا گیا ہے

کثرت آبادی کا علاج: تلاش وسائل یا نسل کشی مصنف: نعیم صدیقی۔ ضخامت: ۳۲ صفحات۔ قیمت: ۲۵ پیسے۔ یہ دراصل نعیم صدیقی صاحب کا ایک مقالہ ہے جسے پمفلٹ کی شکل میں طبع کیا گیا ہے۔ نعیم صاحب نے اس مقالے میں خاندانی منصوبہ بندی کی تحریک پر اپنے مخصوص انداز میں خیال انگیز تنقید کی ہے اور بعض اہم نکات اٹھائے ہیں۔

مصر میں اسلام اور اشتراکیت کی کشمکش مرتبہ: جناب خلیل حامدی صاحب ضخامت: ۶۴ صفحات قیمت: ۵۰ پیسے۔ اس مختصر کتابچے میں خلیل حامدی صاحب نے مصر میں اس کشمکش کا جائزہ لیا ہے جو اسلام اور اشتراکی اثر و نفوذ کے درمیان ایک عرصے سے چل رہی ہے۔ چونکہ اسلام پسند عناصر کی سب سے بڑی اور سب سے زیادہ اہم تنظیم اخوان ہیں اس لیے اس پمفلٹ میں اخوان ہی کے حوالے سے اس کشمکش کا جائزہ لیا گیا ہے۔

جماعت اسلامی دین کی سربلندی کے لیے کوشاں ہے مرتب: جناب عارف دہلوی۔ ضخامت ۴۲ صفحات۔ قیمت: ۱۹ پیسے۔ جماعت اسلامی کو وقتاً فوقتاً جن اعتراضات کا ہدف بنایا جاتا رہتا ہے، اس کتابچے میں ان میں سے بعض کا جواب دیا گیا ہے۔

مصر و یمن ضخامت: ۵۰ صفحات: ۳۱ پیسے۔ اس مختصر کتابچے میں یمن کی دلفگار کہانی اخبارات کی زبانی بیان کی گئی ہے۔ زیادہ تر تراشے عرب اخبارات سے لیے گئے ہیں۔

حق و باطل مصنف: جناب نعیم صدیقی صاحب۔ ضخامت: ۴۸ صفحات۔ قیمت ۳۷ پیسے
حق کیا ہے؟ باطل کیا ہے؟ ان کی آویزش کی نوعیت کس قسم کی ہے؟ خالص حق کے علمبرداروں کی کمی کیوں ہے؟ نظامِ حق صرف تیس سال ہی کیوں چلا؟ یہ اور اس قسم کے متعدد سوالات ہیں جو جدید ذہن میں چکر لگاتے رہتے ہیں۔ نعیم صاحب نے بڑے دلنشیں انداز میں ان موضوعات پر قلم اٹھایا ہے۔

(بقیہ اشارات)

جانے کے بعد ظلم کا پیکر بن جاتا ہے تو اتنی عظیم قوت پر قابض ہو جانے کے بعد یہ آخر ہر قسم کی خود غرضی سے کس طرح پاک رہیں گے؟ اور پھر وہ کونسی ایسی تنظیم یا ادارہ ہوگا جو انہیں غلط راستہ پر چلنے سے روک سکے؟ یا ان کے غلط راستے پر چلے جانے کے بعد انہیں راہ راست پر لا سکے؟ یا انہیں ہٹا کر بہتر آدمی لا سکے؟

ماہنامہ چراغ راہ، کراچی

جون ۶۷ء کے شمارے میں

قرآن اور دعوت انقلاب
اسلامی تحقیقات کیوں اور کس طرح؟
"اسلام ان ماڈرن ہسٹری" پر تبصرہ۔
اسلامی شریعت کے مقاصد
ترکی: حال اور مستقبل

مینجر ماہنامہ چراغ راہ
یوسف منزل۔ مرہٹی اسٹریٹ کراچی

خوشخبری

مکتبہ الحسنات کی جملہ مطبوعات ہمارے ہاں سے مل سکتی ہیں

• جمعہ کے خطبے • قرآنی تعلیمات • آسان تفسیر • مضامین قرآنی • "الحسنات" موسن کی تصویر نمبر اور دیگر کتب

علاوہ ازیں ادارہ کے دعوتی چارٹ ۲۰ × ۳۰ سائز آفسٹ کی رنگین طباعت پوسٹر کاغذ پر فی سینکڑہ -/۳۰ فی چارٹ ۴۰ پیسے

• مسلمان کا بنیادی عقیدہ • مسلمانوں کے زوال کا علاج • اقامتِ دین کیا ہے • مسلمان مسلمان کا آئینہ • خدا کے آخری نبی کا آخری پیغام۔

ادارۂ بتول۔ اچھرہ۔ لاہور

سُنّت کی آئینی حیثیت

از: مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی

— کیا نبیؐ کے بغیر کتابُ اللہ لوگوں کی ہدایت کے لیے کافی ہے ؟

— کیا قرآن مجید کو سنّتِ نبویؐ کے بغیر صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے ؟

— قرآن مجید کی تشریح کا حق کس کو حاصل ہے ؟
عربی سے نابلد اور خود ساختہ شارحین کو یا قرآن لانے والے نبیؐ کو ؟

— اسلامی آئین و قانون کے مآخذ کیا ہیں ؟

— سُنّتِ نبویؐ کا دین میں صحیح مقام کیا ہے ؟

— کیا سُنّتِ نبویؐ ہم تک صحیح اور محفوظ حالت میں پہنچی ہے ؟

— وحی کی حقیقت اور اس کی اقسام ،

— مُنکرینِ حدیث و سُنّت کا مُسکت و مُدلّل جواب ،

قانون و فقہ کے طلبار کے لیئے ایک بلند پایہ تحقیقی کتاب

— حامیانِ سُنّت کے لیے مضبوط دلائل کا بیش قیمت مُرقع —

آفسٹ کی حسین کتابت و طباعت —— قیمت ۸/۵۰ روپے

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ۔ شاہ عالم مارکیٹ لاہور

رجسٹرڈ ایل احبر ۵۳۴۰

ایک ایسی کتاب جو ہر گھر ہر مکتب ہر لائبریری اور ہر ہاتھ میں ہونی چاہیئے

زندگی کی راہِ عمل کو

نبی کریم ﷺ کے اقوال و افعال کے
جگمگاتے موتیوں سے منور کیجئے —

ہادیٔ اعظم کے یہی
قابلِ رشک اقوال و افعال

راہِ عمل

میں سمو دیئے گئے ہیں

برِ عظیم پاک و ہند کے نامور عالمِ دین مولانا جلیل احسن ندوی کی

ایک قابلِ قدر تالیف

* راہِ عمل — انفرادی و اجتماعی زندگی کے لئے نسخۂ کیمیا
* راہِ عمل — دین کا کام کرنیوالوں کے لئے تربیتی خزینہ
* راہِ عمل — بگڑے ہوئے ماحول میں حق کی شمع فروزاں

تیسرا ایڈیشن —— حسین طباعت و کتابت (آفسٹ)

قیمت: اعلیٰ ایڈیشن ۷/۰۰ روپے —— سستا ایڈیشن ۴/۲۵ روپے

راہِ عمل

مضامین — ایک نظر میں

۱. اخلاصِ نیت
۲. ایمانیات
۳. عبادات
۴. معاملات
۵. معاشرت
۶. اخلاقی برائیاں
۷. اخلاقی خوبیاں
۸. داعیانہ صفات
۹. دعوت و تبلیغ
۱۰. اصلاح و تربیت
۱۱. اسوۂ رسول

گیارہ بڑے عنوانات کے تحت انفرادی و اجتماعی زندگی کے تقریباً چار سو پہلوؤں پر حضور کے ارشاداتِ گرامی
متن - ترجمہ - حواشی کے ساتھ

آج ہی آرڈر بھیج دیجئے

اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ
شاہ عالم مارکیٹ لاہور